ERNST HOFFMANN †

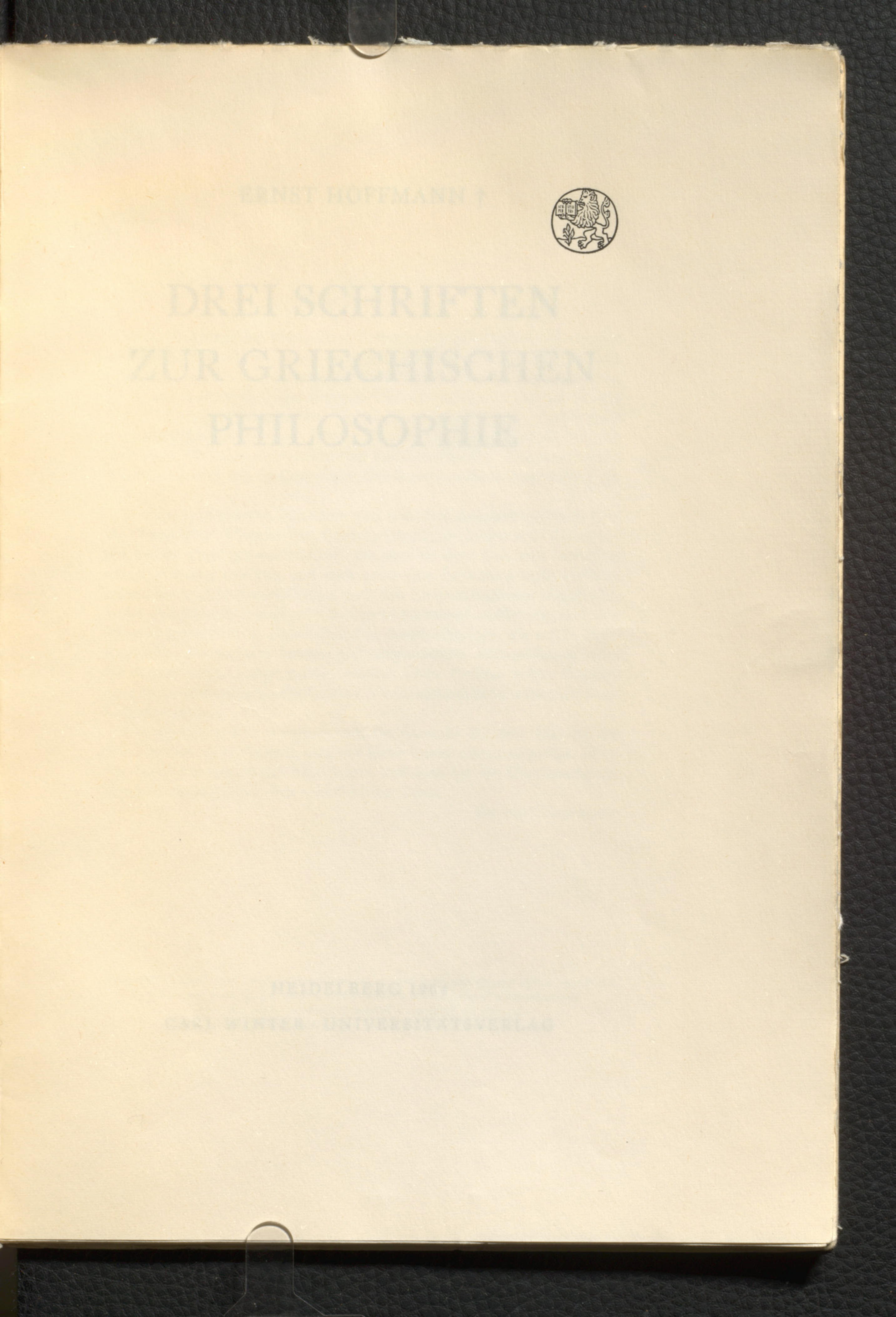
DREI SCHRIFTEN ZUR GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE



HEIDELBERG 1964

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG

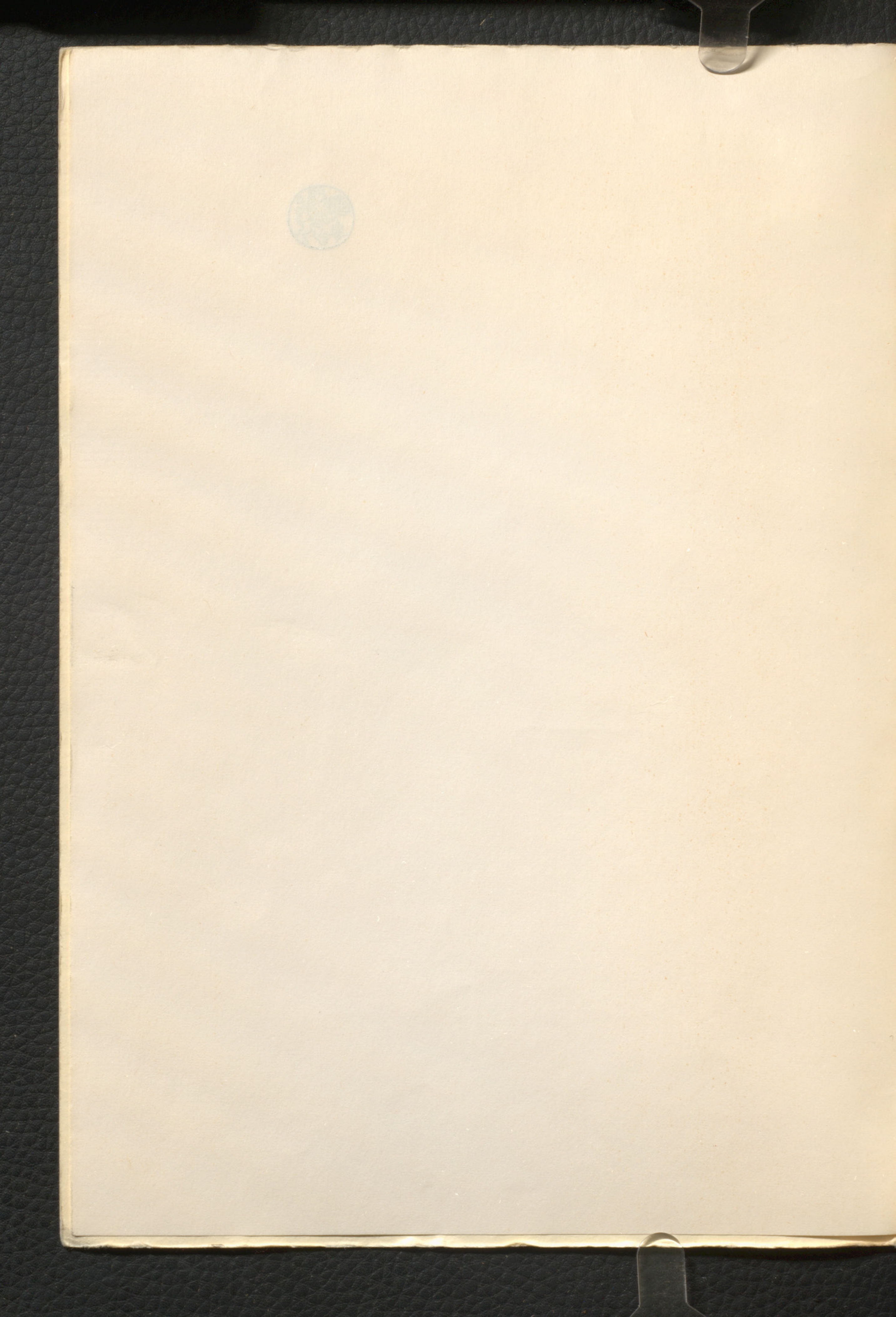




ERNST HOFFMANN †

DREI SCHRIFTEN ZUR GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

HEIDELBERG 1967
CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG



ERNST HOFFMANN †

DREI SCHRIFTEN ZUR GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

HEIDELBERG 1964
CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG

Imprimé en Allemagne · Printed in Germany. Archiv-Nr. 3315
Gesamtherstellung: Georg Appl, Wemding-Schwaben

Vorbemerkung

Ernst Hoffmann hat viele seiner Aufsätze zur griechischen Philosophie an Stellen veröffentlicht, wo sie heute für Philosophen wie Philologen nicht ohne Schwierigkeit zugänglich sind. Eine Reihe davon ist jetzt wieder in der Erasmus-Bibliothek des Artemis-Verlags verfügbar, nämlich in den Sammelbänden „Pädagogischer Humanismus" (1955) und „Platonismus und christliche Philosophie" (1960). Zu dem letzteren hat Paul Wilpert unter dem Titel „Leben und Schriften Ernst Hoffmanns" eine ausführliche Würdigung und ein vollständiges Schriftenverzeichnis beigesteuert (S. 479–497).

In dem vorliegenden Bändchen sind nun drei Aufsätze vereinigt (Nr. 13, 17 und 33 in Wilperts Schriftenverzeichnis), die in den zwei Sammlungen keinen Platz gefunden haben, die aber zu ihrer Zeit eine besonders starke Wirkung ausübten und auch heute ihre Bedeutung nicht verloren haben. Sie sind hier unverändert nach den Erstpublikationen abgedruckt; kleine Druckversehen sind stillschweigend verbessert. Außerdem sind, wie schon in den genannten Sammelbänden, die Randnotizen, die sich in Hoffmanns Handexemplaren fanden, mit entsprechender Kennzeichnung unter die Anmerkungen aufgenommen worden. Diese Notizen bieten Erweiterungen und Korrekturen, die bei dem Wiederabdruck nicht unberücksichtigt bleiben durften.

Die Anregung zum Neudruck und die Auswahl der drei Aufsätze aus den Schriften E. Hoffmanns geht auf Hans-Georg Gadamer zurück. Hierfür, sowie für mancherlei Anregungen und auch für die Überlassung der Druckvorlagen gebührt ihm ausdrücklicher Dank.

Herwig Görgemanns

Inhaltsverzeichnis

I.

Platons Lehre von der Weltseele

Vortrag gehalten am 15. Dezember 1914 in der Religionswissenschaftlichen Vereinigung zu Berlin[1]

Ein einzelnes Lehrstück aus der Philosophie Platons herausnehmen und erklären, möge für die folgende Überlegung den Sinn haben: den Zusammenhang dieses einzelnen Lehrstückes mit den Motiven seiner gesamten Philosophie aufdecken. Denn das ist ja das Eigentümliche jeder Lehre Platons: sie gehören nicht nur einer bestimmten Disziplin an, alle Einzellehren durchdringen das Ganze. So war – vielleicht – die Ideenlehre zwar in den allerersten Anfängen eine ausschließlich logische Theorie, aber bald wurden eben alle Gebiete des platonischen Philosophierens durch die Ideenlehre logisiert, und es ist gerade das Charakteristischste an Platons Leistung, daß die Ethik, die bei den Philosophen vor Platon unverbunden neben den theoretischen Disziplinen gestanden hatte, durch das Band der Ideenlehre mit der Logik verknüpft wurde. Was im logischen Urteil als wahres Sein und was im sittlichen Wollen als höchster Wert erkannt wird, gehört der gleichen Ideensphäre an und ist nur auf dem einen Wege, dem der Dialektik, zu erreichen. – Wie dies die größte und fruchtbarste Synthese ist, die Platon vollzogen hat, so gibt es aber auch im übrigen bei ihm keine Lehre, die nicht den gleichen synthetischen Geist ihres Schöpfers verriete, in dessen Philosophie es isolierte Stücke überhaupt nicht gibt. Seine Lehre von der Dreiteilung der Seele z. B. mag zu Beginn – vielleicht – lediglich psychologischen Zwecken gedient haben. Im Staate aber wird sie die Grundlage der neuen Gesellschaftsordnung: die drei Teile der Seele bieten die Möglichkeit, die drei von Natur aus verschiedenen Klassen des Volkes sinngemäßer Bestimmung entgegenzuführen. – Ja, wie sogar solche Lehrstücke, die Platon von Vorgängern übernahm, für ihn nicht nur ein bestimmtes Glied einer bestimmten Beweiskette bedeuten, sondern wie auch sie mit seinen eigenen Motiven zu einem unlöslichen, nie wider aufgegebenen Zusammenhang verschmelzen, dafür kann seine Widerkunftslehre Zeugnis ablegen. Ursprünglich, im Phaidon, scheinbar nur Teil eines umfangreichen Beweises aus dem Gebiet des Substanzproblems, verbindet sich die Widerkunftslehre immer inniger mit den

letzten Tendenzen seines philosophischen Schaffens und geht in dem Organismus seiner Lehre nie wider verloren. Dies soll nicht nur ein Bild sein. Wenn das Wesen des Organismus darin besteht, daß sämtliche Teile sich auf das Ganze beziehen, daß 'in aller Variation der Entwicklung ein bleibendes Wesen sich zeigt', so ist Platons Lehre in der Tat eine organische Erscheinung; und bei einer solchen können wir keinen anderen Sinn aus einem abgesonderten Lehrstück gewinnen wollen als: den Zusammenhang mit den Grundmotiven des platonischen Denkens überhaupt. Wenn das Thema also der platonischen Lehre von der Weltseele gilt, so ist von vornherein klar, daß es sich nur um die allerentschiedenste Alternative handeln kann. Entweder ist der Zusammenhang mit den Grundmotiven der Gesamtlehre vorhanden oder nicht; im zweiten Falle ist die Lehre, wie es Gilbert[2] unlängst ausgesprochen hat, 'als eine durchaus unorganische späte Zutat zu Platons ursprünglicher Weltanschauung anzusehen';[3] im ersten Falle ist sie für den Platonismus unentbehrlich und aus seinen echten Tendenzen erwachsen. Die zweite Ansicht gewinnt durch Th. Gomperz' Autorität immer weitere Verbreitung, sie ist augenblicklich die herrschende; die erste scheint mir die richtige zu sein.

Der Text, den der Timäus über die Weltseele bietet, gliedert sich in vier Abschnitte, deren letzter widerum in vier Teile zerfällt.

I. Die Erschaffung des Weltalls

Tim. 29 E bis 30 B

Welcher Grund hat Gott, der das All, das Reich des Werdens, schuf, zu dieser Schöpfung bewogen? Seine Güte. Denn er ist gut, und in einem Guten entsteht niemals und in keiner Beziehung Neid. Gott aber, frei von Neid, wollte, daß alles ihm selbst so ähnlich wie möglich werde. Dies ist der Ausgangspunkt des Werdens und der Welt. Da nun Gott wollte, daß, soweit möglich, alles gut und nichts schlecht sei, so führte er, da er alles, was sichtbar war, nicht in Ruhe, vielmehr in regelloser und ungeordneter Bewegung vorfand, es aus der Unordnung in die Ordnung hinüber, weil er glaubte, dieser Zustand sei schlechthin besser als jener.

Es bestand aber damals wie heute das Gesetz, der Beste könne nichts anderes als das Schönste hervorbringen, und da fand er nun bei seiner Erwägung, daß unter den ihrer Natur nach sichtbaren Dingen kein vernunftloses Werk jemals schöner sein werde als ein vernunftbegabtes, wenn man beide als Ganze einander gegenüberstellt, daß aber widerum Vernunft ohne Seele unmöglich irgendeinem Gegenstande zuteil werden könne. Dieser Schluß veranlaßte ihn, die Vernunft in eine Seele und die Seele in einen Körper hineinzubilden, und er gestaltete so aus ihnen den Bau des Weltalls, um in dieser Weise naturgemäß das möglich schönste und beste Werk

zu vollenden. Und so darf man es denn mit Wahrscheinlichkeit aussprechen, daß diese Welt als ein wirklich beseeltes und vernünftiges Wesen durch Gottes Fürsorge entstanden ist. –

In diesem ersten Abschnitt sind folgende beiden Gedanken ausgesprochen: Erstens, die Welt ist eine Schöpfung, 'denn sie ist sichtbar, fühlbar und hat einen Körper' (28); als Schöpfung muß sie nicht nur einen Urheber haben – denn 'alles Werdende muß durch eine Ursache werden' (28), sondern auch einen Sinn, der früher ist als ihre Existenz; einen Sinn, der aller empirischen Kausalität schon vorausliegt. Ist aber der Weltschöpfer Gott und ist Gott die Idee des Guten (Staat 517 B), so ist das Gute der Sinn der Welt; ihre Ursache, denn für Gott kann es, dem Begriffe nach, nichts anderes geben, was seinen Willen bewegt; ihr Zweck, denn als seine Tat muß die Welt gottähnlich, d. h. gut, soweit als möglich, werden. Diese Einschränkung ist nötig, weil die Welt als Geschaffenes nicht ganz vollkommen sein kann: Gott bildet die Welt zwar als ein Abbild der Ideen, aber er bildet sie in den Raum hinein: das ὄντως ὄν in das μὴ ὄν; daher besteht in der Welt neben dem wahren αἴτιον ein ξυναίτιον, neben dem ewigen transzendenten Zweck eine natürliche Notwendigkeit (Tim. 46 C, 48 A, 68 E). So muß der Weltprozeß, der sich im Raume abspielt, Widerstände gegen die Verwirklichung des höchsten Zweckes aufweisen, und besonders im einzelnen[4] kann bei der aus Seiendem und Nichtseiendem, aus Idee und Unlogischem gebildeten Welt von einer absoluten Vollkommenheit nicht die Rede sein, kann das Gewordene den Vergleich mit dem Ewigen nicht aushalten; aber im ganzen ist sie als Produkt der göttlichen Vernunft der meilleur des mondes possibles. So verlangt es der teleologische Gedanke. Zweitens, da die Welt so vollkommen wie möglich sein soll, so kann ihr die Vernunft nicht fehlen; Vernünftigkeit aber setzt Beseelung voraus; also muß eine Seele der Welt angenommen werden.

Die Form, die Platon diesen einleitenden Gedanken gibt und die er für die ganze Darstellung beibehält, nennt man wohl die des Mythus. Aber es ist zu bedenken, daß dieser Mythus nicht ein mehr oder weniger passendes Bild für das vorliegende Problem bieten will, sondern das möglichst adäquate Bild. Es ist nicht die Art des Mythus, die wir z. B. aus dem Phädon kennen, wo zur Verdeutlichung einer Vorstellung mehrere Mythen vorgetragen werden, die einander in Einzelheiten sogar widersprechen, sondern es ist die Art, da für die höchste Erkenntnis, für deren Widergabe Worte versagen, die Gestaltung eines 'wahrscheinlichen' Mythus gleichsam eine Maximalaufgabe für den Denker bedeutet. 'Denn den Vater dieses Alls zu finden ist schwierig, und wenn man ihn gefunden hat, unmöglich, sich für alle verständlich über ihn auszusprechen' (28 D). Diese Schwierigkeit beruht hier wie überall, wo bei Platon Mythen dieser Klasse das letzte Wort sprechen, darauf, daß es gilt, einen Gegenstand zu erfassen, der den beiden Arten, wie wir Menschen überhaupt ein Objekt er-

fassen können, durch den Verstand und durch den Willen, nicht mehr adäquat ist, da in ihm beides vereinigt ist. – Auf unseren Fall zurückzukommen, zollt der Mathematiker Platon dem Vater des Alls die größte Verehrung, wenn er ihn als baumeisterlichen Gott sich vorstellt.

II. Der Ort der Weltseele

Tim. 34 B

Die Weltseele nun pflanzte Gott in die Mitte des Weltkörpers ein und spannte sie nicht bloß innen durch das ganze Weltall aus, sondern umkleidete den Weltkörper auch noch von außen mit ihr. Und so bildete er dann den Himmel als einen im Kreise sich drehenden Umkreis, welcher, einzig und einsam, durch seine Vortrefflichkeit mit sich selber des Umgangs zu pflegen vermag und keines anderen dazu bedarf, sondern hinlänglich bekannt und befreundet ist mit sich selber. So schuf Gott die Welt, die selbst durch all dies zu einem seligen Gotte ward. –

Im Text geht diesem Abschnitt die Erschaffung des Weltkörpers voran: Es kann nur eine Welt geben, denn das Bestmögliche kann dem Begriffe nach nur einmal vorhanden sein, auch kann die Welt als Abbild der Idee des Lebens kein anderes Exemplar neben sich haben (Tim. 31)[5] – sonst müßte ja das Urbild die Idee einer besonderen Art von Leben sein –; vielmehr, wie die Idee des Lebens alle Ideen der besonderen Lebewesen in sich schließt, so enthält das ‘einzige, sichtbare, lebendige Wesen’, die Welt, alle ihrer Natur nach mit ihm verwandten belebten Wesen in sich. Die Welt als Ganzes ist dem Werden der Teile übergeordnet, ‘sie kennt nicht Alter und Krankheit’ (33); ihre Gestalt ist die Totalität aller Gestalten, die Kugel; ihre Bewegung die vollkommenste aller Bewegungen, die Kreisbewegung. Diesen Körper durchdringt und umfaßt die Weltseele; sie ist der Welt in vollendeter Weise immanent. Daß ihr der Umgang mit sich selbst genug ist, ist der bildliche Ausdruck für ihre vollkommene Autarkie. Durch sie wird die Welt zu einem ‘geschlossenen Ganzen’.[6]

III. Der Rang der Weltseele

Tim. 34 C

Gott aber hat die Seele nicht erst nach dem Körper gebildet; so reden wir nur von der Sache, die, wie ja häufig, vom Zufall und Geratewohl abhängen. Denn er würde, als er beide zusammenfügte, nicht zugelassen haben, daß der Ältere von dem Jüngeren beherrscht werde. Vielmehr ist die Seele, ihrer Entstehung und Vortrefflichkeit nach, früher und älter als der Körper; sie ist seine vollkommene Gebieterin. –

Der Gedanke ist also: um die Immanenz der Seele auszusprechen, müssen wir fälschlich im genetisch verfahrenden Mythus die Körpersubstanz, der sie immanent ist, bereits voraussetzen. Dies kritische Fragezeichen fügt Platon der mythischen Darstellung gerade an diesem Punkte bei, an dem unmittelbar die Erschaffung der Weltseele beginnt; wir werden also daran erinnert, daß die nunmehr folgende genetische Darstellung der Erschaffung der Seele vom 'Zufall und Geratewohl' unserer menschlichen Vorstellung abhängt.

IV. Die Erschaffung der Weltseele
Tim. 35 A bis 37 C

Die Erschaffung der Weltseele zerfällt in vier Akte.

1. Die Mischung

Gott schuf die Seele auf folgende Weise und aus folgenden Bestandteilen:

a) Die unteilbare und sich selbst immer gleichbleibende Substanz und
b) die an den Körpern haftende teilbare Substanz

mischte er zu einer dritten Substanz, nämlich zu der zwischen der Natur des Sichselbstgleichen und der des Anderen in der Mitte stehenden Gestaltung des Seins. Dann stellte er sie alle drei in eine Reihe vor sich hin, so daß die durch die Mischung entstandene in der Mitte zwischen der teilbaren und der unteilbaren stand, und bildete aus diesen dreien eine einzige Gestaltung zusammen, indem er die schwer vereinbare Natur des anderen mit der des Sichselbstgleichen gewaltsam in Einklang brachte. So machte er aus dreien eins. –

Im Anfang waren also zwei Ursubstanzen vorhanden gewesen, von denen die eine das Körperliche, die andere das Ideelle bedeutet. Diese Ausdrücke des Mythus sind immer unter dem genannten Vorbehalt zu verstehen. Es gibt zwar natürlich seit Ewigkeit die Ideen, aber noch gar nichts Körperliches, dennoch darf der Mythus von zwei Ursubstanzen reden. Die körperliche Substanz (nennen wir sie a) ist teilbar; die ideelle (sie heiße b) ist unteilbar. Teilbarkeit ist der zusammenfassende Ausdruck für die Hauptunterschiede zwischen Materiellem und Ideellem. Sie werden durch den ersten Akt zu einer neuen Substanz gemischt, in der die Ursubstanzen ganz und gar aufgehen; wie etwa eine chemische Verbindung etwas ganz Neues ist gegenüber den Konstituenten und Eigenschaften hat, die den Elementen nicht zukommen. Dieser neuen Substanz (c) würde also vergleichsweise Wasser entsprechen als Produkt von Wasserstoff und Sauerstoff. Die neue Substanz (c) hält nun die Mitte – nicht etwa zwischen a und b – sondern zwischen zwei neuen Bestimmungen, die genannt werden: das Andere und

das Sichselbstgleiche (α und β). C ist also eine Gestaltung des Seins, welche nicht ranggleich mit a und b, mit Körperlichem und Ideellem steht, sondern mit α und β, mit dem Sichselbstgleichen oder Beharrenden und dem Anderen oder Wechselnden. D. h. sie steht in der Mitte von zwei Bestimmungen, die bestimmte Erkenntnisrelationen bedeuten. Die Relation des Sichselbstgleichen ist natürlich dem Ideellen, Unteilbaren verwandt; die des Anderen ist dem Körperlichen, Teilbaren verwandt. Die neue Substanz hat also die Eigenschaft, daß sie in beiden das Verhältnis der Identität und das der Verschiedenheit zu erkennen vermag. Wenn es nun beim ersten Akt sein Bewenden hätte, so wäre weiter nichts erreicht, als daß es statt zwei drei Substanzen gäbe. Durch einen nochmaligen Mischungsakt aber wird nunmehr der neuen Substanz ein Vermögen verliehen, das sie weit vor den beiden anderen Substanzen auszeichnet. Die neue Substanz (c) wird nämlich noch einmal mit a und b gemischt, jetzt aber nicht mehr im Sinne einer chemischen Verbindung, sondern einer mechanischen Vereinigung, wie etwa Sauerstoff und Stickstoff gemengt Luft ergeben, so daß die Teile der zweiten Mischung immer 'gesondert an der Weltseele' hervortreten und nur ein Zusammenwirken bereits vorhandener Eigenschaften ermöglicht wird. Welcher Art dies durch Zusammenwirken bereits vorhandener Eigenschaften gewonnene Vermögen ist, kann nicht zweifelhaft sein: wenn die Seelensubstanz durch die erste Mischung Erkenntnisrelationen erhielt zu zwei anderen Substanzen, so erhält sie jetzt, wo sie nicht nur aus beiden Prinzipien der ersten Mischung, sondern aus ihnen und sich selbst gemischt wird, notwendig die Selbstbeziehung, d. h. das Vermögen der Selbsterkenntnis. Nun erinnern wir uns: die Seele war der ganzen Welt immanent eingespannt, also findet allenthalben in der Welt die dreifache Beziehung der Erkenntnis der Seele statt: die Erkenntnis identischer Verhältnisse, die Erkenntnis der Verschiedenheit und die Selbsterkenntnis.

Der erste Teil der Erschaffung der Weltseele hatte also das Ergebnis, daß die Substanz der Seele geschaffen und mit den drei fundamentalen Erkenntnisvermögen ausgestattet worden war. Es folgt der zweite Teil der Erschaffung, die Teilung der Weltseele, durch die die Seele zur Harmonie der Welt wird.

2. Die Teilung

Dieses eine Ganze aber teilte er wieder in so viele Teile, als sich geziemte, so daß ein jeder mit dem Sichselbstgleichen, dem Anderen und der Substanz des Seins zusammengesetzt war. Er unternahm aber die Teilung nach den Verhältnissen des musikalisch-harmonischen Systems, so daß die Intervalle zwischen den einzelnen Verhältnissen wider durch andere kleine Intervalle ausgefüllt wurden ... so daß die Mischung ganz und gar verbraucht wurde.

Es folgt nun im Text die genaue Aufrechnung der Teile.[7] –

Uns soll aber hier nicht die – im übrigen durch Böckh ganz geklärte – Frage beschäftigen, auf Grund welcher zahlenmäßigen Prinzipien die Teilung der Weltseele vorgenommen wurde, sondern nur die Frage: warum wurde die Seelensubstanz geteilt? Wir hatten gesehen, daß die Substanz der Seele die ganze Welt durchdringen soll, also jedem Teil des Weltkörpers sollen die in der Weltseele vorhandenen Urgründe alles Seins immanent sein. Daher muß die Seelensubstanz im Mythos zunächst einmal geteilt und zwar ganz aufgeteilt werden. Aber eine zweite Frage entsteht. Bei dieser Teilung stellt er sich die Seele als Saite vor und teilt sie nach dem harmonischen Prinzip der Töne. Also geteilt muß werden, aber warum nach dem harmonischen Prinzip? Er sagt es selbst an einer späteren Stelle Tim. 47 E, wo er von der menschlichen Seele redet: 'Die Harmonie, welche mit den Umläufen der Seele in uns verwandte Umläufe hat, erscheint dem, der vernunftgemäß des Umgangs mit den Musen pflegt, nicht bestimmt als zu einem bloßen vernunftlosen Vergnügen – sondern sie ist uns als Helferin verliehen, um den in Zwiespalt geratenen Umlauf der Seele in uns zur Ordnung und Übereinstimmung mit sich selber zurückzuführen.' Es liegt also zugrunde die Anschauung: die Harmonie der Töne sei mit den Umläufen der Menschenseele verwandt. Wie kommt Platon zu dieser Anschauung? Es sind die Umläufe der Menschenseele nur Teilerscheinungen der Umläufe der Weltseele; die Umläufe der Weltseele aber sind nichts anderes als die ideellen Gesetze, die den Umläufen des Weltkörpers, der Gestirne zugrunde liegen; diese Gesetze aber sind die gleichen wie die der Tonkunst. 'Zwischen den einzelnen Himmelssphären besteht eine auf die Grundverhältnisse der Tonkunst zurückzuführende Harmonie', so daß die sieben Planetenbahnen eine Harmonie bilden.

Dies also ist der Grundgedanke der Teilung: Die Seele muß geteilt werden, damit ihre Substanz alle Teile der Welt durchdringen kann. Die Methode der Teilung aber ist das harmonische Prinzip, welches sowohl der Einteilung der Himmelssphäre zugrunde liegt als auch den Umläufen sogar der menschlichen Einzelseele verwandt ist.

3. Die Spaltung

Dies ganze zusammengefügte Gebilde nun spaltete Gott der Länge nach in zwei Teile, verband diese Teile kreuzweise in der Mitte, so daß sie die Gestalt eines Chi bildeten, und bog dann jeden von beiden in einen Kreis zusammen, so daß er also jeden mit sich selbst und beide miteinander in dem Punkte verknüpfte, der ihrer Durchschneidung gegenüberlag, umschloß beide mit der auf dieselbe Weise und in demselben Raume herumgeführten Bewegung und machte den einen dieser Kreise zum äußeren, den anderen zum inneren. Die äußere Bewegung sollte aber der Natur des

Sichselbstgleichen, die innere der Natur des Anderen angehören. Doch führte er jene in der Richtung der Seite nach rechts herum, diese in der Richtung der Diagonale nach links. Das Übergewicht aber verlieh er der Umkreisung des Sichselbstgleichen und Gleichartigen. Denn sie allein ließ er ungespalten, die innere dagegen spaltete er sechsmal in sieben ungleiche Kreise, je nach den Zwischenräumen des Zweifachen und Dreifachen, und gebot den Kreisen einander entgegenzurollen, dreien nämlich mit gleicher, den vier anderen aber mit einer zwar unter sich und von den drei ersten verschiedenen, doch nach einem bestimmten Verhältnis festgesetzten Schnelligkeit. –

Im zweiten Akt der Schöpfung hatte die Weltseele eine arithmetische Funktion: sie drückte die Grundverhältnisse des astronomischen Systems zahlenmäßig aus. Da diese Zahlen mit den Tonverhältnissen der Saitenlängen zusammenfielen, wurde die Seele durch die Teilung zur Harmonie der Welt; jetzt erhält sie durch die Spaltung stereometrische Bedeutung,[8] sie wird – um mit dem Mythos zu sprechen – zum Gerüst der Welt, oder unbildlich: sie wird zum Gesetz, nach dem das Gerüst der Welt gebaut wird, die sich gleich bleibenden Fixsternkreise und die veränderlichen Planetenbahnen. Wie sie daher vorher als Saite gedacht war, so erscheint sie jetzt als Balken, der der Länge nach in zwei Stäbe gespalten wird, die kreuzweise schiefwinklig übereinander gelegt werden, so daß beide, zu Kreisen umgebogen, in verschiedenen Ebenen liegen und einander zweimal schneiden. In diesem Weltgerüst ist der eine Kreis naturgemäß der äußere, der andere der innere. Jener wird der Kreis des Selbigen, dieser der des Anderen genannt.

Auch hier will ich mich auf die nähere mathematische und astronomische Untersuchung nicht einlassen und nur kurz erwähnen:

Der äußere Kreis ist die Sphäre der Fixsterne (da er alles umspannend und im Gegensatz zum anderen Kreis einheitlich gestaltet ist, heißt er passend der Selbige). Dieser wird durch nochmalige sechsfache Spaltung (daher der Kreis des Anderen) zu den sieben Kreisen der Planeten. Die Sphäre der Planeten aber ist von der der Fixsterne bedingt, sie ist schlechter als die andere. – Unter jenem schiefen Winkel also sind die beiden einander schneidenden Kreise der täglichen Bewegung des Fixsternhimmels oder des Äquators mit seinen Parallelkreisen um die Achse und der der Ekliptik verstanden, von denen sich der erste Kreis nach rechts, der andere nach links bewegen soll, d. h. jener von Osten nach Westen, dieser von Westen nach Osten.[9] – Die drei Planeten, deren Bewegung an Geschwindigkeit gleich sein soll, sind Sonne, Venus, Merkur. – 'In der Drehung dieser Kreise bewegt sich die Seele, von dem Mittelpunkt der Welt bis zum Umkreis verbreitet und sie von außen umhüllend, in sich selbst; und da nun alles Körperliche in dieselbe eingebaut ist, so bewirkt sie eben damit auch seine Bewegung!'[10] Es kann also gar kein Streit darüber sein,

ob die eben besprochenen Bewegungen rein ideell sind, oder ob die Weltseele materiell als Doppelbahn gedacht werden soll. Zunächst steht im Platon noch kein Wort darüber, daß die eine Bahn die der Planeten, die andere die Sphäre der Fixsterne ist, aus dem einfachen Grunde, weil es noch gar nichts Körperliches gibt, dies wird erst später erschaffen, 'nachdem im Sinne des Meisters die ganze Zusammenfügung der Seele erfolgt war'. Insofern ist also die ganze Schilderung zunächst nicht materiell zu nehmen; in dem Momente aber, da das Körperliche geschaffen wird, tritt auch die Seele zu diesem in Beziehung, und zwar als Herrin,[11] und es heißt ausdrücklich, nachdem von der Schöpfung des Körperlichen geredet ist, – 'und der Körper der Welt ward sichtbar, die Seele aber zwar unsichtbar, doch der Vernunft und Harmonie der Gedankenwelt teilhaftig'. Weder die Ansicht, nur das Ideelle spiele eine Rolle in der Schilderung, noch die, alles sei ganz körperlich von Platon gemeint, erschöpfen das Verständnis unserer Stelle. Ideelle und materielle Gestaltung bilden ein Nacheinander, und da durch das letzte das erste natürlich nicht aufgehoben werden kann, in Ewigkeit ein Nebeneinander.

4. Die Verflechtung

Als nun nach der Weisheit des Meisters die ganze Schöpfung der Seele beendigt war, bildete er alles Körperliche innerhalb derselben und führte es mit ihr in Einklang zusammen, die Mitte der Mitte verbindend. Der Weltseele aber, indem sie sowohl von der Mitte aus bis zum äußersten Himmel das Weltall verflechtend hindurchdrang als auch es von außen umschloß, ihr, die sich selbst umkreiste, begann der göttliche Anfang eines unvergänglichen und vernünftigen Lebens für alle Zeit. Und der Körper des Himmels war sichtbar, die Seele aber zwar unsichtbar, doch, was sie eben zur Seele macht,[12] der Vernunft und Harmonie der Gedankenwelt und des ewig Seienden teilhaftig und so durch den edelsten Schöpfer das edelste aller Geschöpfe.

Aus der Natur des Sichselbstgleichen nämlich, aus der des Anderen und aus ihrer eigenen Wesenheit gemischt und nach einem bestimmten Verhältnis geteilt und verbunden und in ihrem Kreislauf zu sich selbst zurückkehrend, wird sie, wenn sie mit irgend etwas in Berührung kommt, mag es nun vom teilbaren oder unteilbaren Wesen sein, durch ihr ganzes Selbst hindurch bewegt und sagt sich, womit irgend etwas identisch oder wovon es verschieden ist, und in welcher Hinsicht und Weise und Zeit jegliches zu jeglichem in Beziehung steht, sowohl unter dem Werdenden als auch dem stets sich selbst Gleichbleibenden. Wenn aber diese Betrachtung der Seele, die, ob sie nun dem Anderen oder dem Sichselbstgleichen sich zuwende, gleich wahr ist, und die in dem sich selbst Bewegenden völlig lautlos vor sich geht, auf das sinnlich Wahrnehmbare gerichtet ist,

und der richtige Kreislauf des Anderen die Kunde durch die ganze Seele verbreitet hat, dann entstehen sichere und wahre Annahmen und Meinungen. Wendet sie sich dem Denkbaren zu und erhält sie von dem richtig rollenden Kreislauf des Sichselbstgleichen die Kunde, dann vollendet sich notwendig Denkkraft und Willen. Wenn aber jemand das, in dem dies beides vor sich geht, anders als Seele nennen wollte, so würde er alles mehr als die Wahrheit sagen. –

Der letzte Teil des Textes handelt von zweierlei: erstens von der Bewegung, zweitens vom Denken. Die Bewegung der Seele ist die einzige existierende Bewegung, die in sich und durch sich stattfindet. Diese Selbstbewegung wird identifiziert mit der Selbsterkenntnis: Die Weltseele gewinnt, den Kreis des Sichselbstgleichen beschreibend, Vernunfterkenntnis, den Kreis des Anderen beschreibend, wahre Vorstellungen. Nun ist jener Kreis der der Fixsterne, dieser der der Planeten. Die Argumentation ist also unabweisbar: Der Kreis der Fixsterne erzeugt Wissen, der der Planeten Vorstellungen.[13] Nur darf man natürlich nicht die Bahnen der Sterne mit den Sternen selbst verwechseln. Die Sterne existieren noch gar nicht, sie werden erst später in ihre Bahnen eingesetzt. Die Sternbahn ist nichts Physikalisches, nicht einmal die Sterne selbst, ja überhaupt gar kein Körper ist nach dem Timäus (vgl. 53c) in Wahrheit etwas Physikalisches; es gibt in Wahrheit nur mathematische Körper, d. h. es gibt nur Gesetze der Körper. Der ganze Weltleib ist das große mathematische Gesetz des Alls – ohne jede Spur von physikalischem Schein, der nur den vergänglichen Einzelkörpern kraft ihrer Auflösbarkeit anhaftet. Die Weltseele aber ist das Vollkommenste an diesem mathematischen Weltleib, nämlich das Organ dafür, daß das Gesetz dem Weltleib zum Bewußtsein kommt. In diesem Sinne wird hier Bewegung und Denken identifiziert. Alle Willenskraft, alle Erkenntnis ist 'Autologie'.

Die Einzelheiten des Schöpfungsaktes also noch einmal zusammengefaßt, sei folgendes festgestellt:

Die Welt ist ein Werk Gottes. Ganz vollkommen kann sie als Gewordenes zwar nicht werden, aber sie soll nach Gottes Willen als Ganzes möglichst vollkommen werden. Dazu muß sie vernunftbegabt sein, also eine Seele haben. Diese Seele, teilhaftig der Harmonie der Ideenwelt, ist das edelste aller Geschöpfe. Sie ist dem Weltkörper in vollendeter Weise immanent, dem Rang und dem Alter nach ihm übergeordnet. Ihre Erschaffung ist der vollendetste Schöpfungsakt. Ihrer Zusammensetzung nach enthält sie die Ursubstanzen und ist begabt mit dem Vermögen, die verschiedensten Erkenntnisarten in sich zu fassen. Kraft ihrer Teilung wird sie zur Harmonie der Welt; kraft ihrer Spaltung zum Gesetz der Struktur des Kosmos; kraft ihrer Verflechtung Ursache aller Erkenntnis.

Der Sinn der Lehre

1. Martin hat einmal über den Timäus gesagt: '*C'est dans ce dialogue que Platon semble avoir voulu indiquer la liaison des thèmes éparsés avec tous les autres.*' Der Timäus ist sicherlich kein Dialog nur über Naturphilosophie und Physik, er enthält Psychologie und Ethik, Theologie und Erkenntnislehre in einer großen Synthese. Diese erreicht ihren Gipfel in der Weltseelenlehre: so viele Teile des Schöpfungsaktes und so viele Bestimmungen über die Natur der Seele, ebenso viele Beziehungen zu den verschiedenen Wissenschaften. Zuerst wird jeder an die Dialektik denken und sich fragen: ist die Weltseelenlehre denn vereinbar mit der Ideenlehre? Es ist immer platonischer Grundsatz gewesen, von der Verschiedenheit und Anzahl der Erkenntnismöglichkeiten auf die Verschiedenheit und Anzahl der Erkenntnisobjekte zu schließen. So war er früher, als er den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Denken erstmalig in seiner Tiefe erfaßt hatte, zur Zweiweltentheorie gekommen: der Sinneswahrnehmung mit ihren nur relativen Bestimmungen entspricht als Objekt die Welt des Werdens, die immer fließende und schwankende. Dem begrifflichen Denken mit seinen unabänderlichen Feststellungen entspricht als Objekt die Welt des Seins, ihr beharrender Bestand. Nun hatte sich aber für bestimmte Gebilde die eigentümliche Zwischenstellung ergeben, daß sie, wie die Ideen ewig und unveränderlich, doch von den sichtbaren Körpern her einen sinnlichen Schein angenommen hatten; das sind die mathematischen Größen, da ja in ihnen die Einheit der Idee in eine Vielheit aufgelöst erscheint. Und nicht nur die mathematischen Körper! Platon definiert auch mehrmals die Zahlen geradezu als das Mittlere zwischen dem νοητόν und αἰσθητόν. So war das Mathematische im Philebus das Mittelglied zwischen den beiden Welten geworden. Das hatte Platon längst eingesehen, daß die Ideen, mochten sie noch so hoch über allem Irdischen erhaben sein, dennoch an den Dingen müßten aufgesucht werden können; sie sind in ihnen gegenwärtig, sind ihre Muster, die Dinge haben an den Ideen teil. Und wider ist der Weg der Erkenntnistätigkeit maßgebend für ihn: wie wir von der Sinneswahrnehmung nur über die mathematische Erkenntnis zum höchsten begrifflichen Denken fortschreiten, so kann die Idee in den sinnlichen Dingen, so kann das Sein in dem Werden nicht erscheinen ohne das Mittelglied der von mathematischen Gesetzen beherrschten Harmonie. Dies dialektische Prinzip des Philebus, das πέρας, die Formbestimmtheit, wie es Platon nennt, oder einfach das Mathematische, wie Aristoteles in seinem Bericht über die platonische Lehre es nennt, es deckt sich nun genau mit der Weltseele, wenn wir sie nur von ihrer dialektischen Seite aus betrachten. Sie steht zwischen den sinnlichen Dingen und den Ideen in der Mitte, weil sie die mathematischen Verhältnisse und zwar alle mathematischen Verhältnisse in sich zur Einheit zusam-

menfaßt. Hier wie dort ein notwendiges Zwischenglied; nur ist hier und dort die Zwischenstellung jenes Prinzips von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet. Während das Prinzip des Philebus wesentlich von seiten der Seinslehre aus Geltung hat und daher besonders in seiner Bedeutung für die menschliche Erkenntnis als Mittelglied wichtig ist, ist daraus in der Weltseele ein Vermittlungsglied geworden, das zwischen den Erkenntnisobjekten tatsächlich wirksam ist. Seine Bedeutung liegt nicht darin, daß die Sinneswahrnehmung über die mathematische Erkenntnis zur höchsten begrifflichen hinaufsteige, sondern darin, daß vermittels seiner das ideelle Sein in der Materie, soweit dies möglich ist, wirksam werde. Dies Zwischenglied ist 'unsichtbar' wie alles Ideelle, aber 'geworden' wie alles Körperliche; eine Brücke, die zwei verschiedenartige Gebiete über einen tiefen Abgrund hin verbindet und daher mit ihren Fußpunkten in heterogenste Fundamente eingelassen ist. Die Ideen sind das Seiende, die Materie an sich ist das Nichtseiende; aber durch die Erschaffung der Welt tritt die Materie aus dem Zustand des schlechthin Nichtseienden heraus; sie wird allerdings für Platon nicht wie für Aristoteles dadurch ein δυνάμει ὄν, sie bleibt μὴ ὄν; der Dualismus zwischen ὕλη und εἶδος bleibt. Aber 'was nicht war, nun will es werden zu reinen Sonnen, farb'gen Erden, in keinem Falle darf es ruhn'.[14] Dafür ist jene Brücke da, das Verkehrsorgan, um die ideellen Verhältnisse aufzunehmen, die Welt zum κόσμος zu machen. Dieses Organ von zwitterhafter Natur, aus Seiendem und Nichtseiendem gemischt, muß arithmetisch aufgeteilt sein, um in die Vielheit einzugehen. Beide Bestimmungen der Weltseele sind ihrer dialektischen Funktion genau entsprechend.

Wenn man also als das Grundmotiv der platonischen Dialektik bezeichnen kann: die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Erkenntnisobjekt, so steht die Weltseele als Objekt der mathematischen Erkenntnis sicherlich mit jenem Grundmotiv in engster Beziehung. Und das gleiche ergibt sich, wenn wir von einer anderen Seite her an das Problem der Weltseele gehen.

2. Bevor Platon im Timäus zur Erschaffung der Weltseele übergeht, sagt er (27 D): 'Man muß nach meiner Meinung zuerst folgendes unterscheiden: wie haben wir uns das immer Seiende, welches kein Werden zuläßt, zu denken? Und wie das immer Werdende, welches niemals zum Sein gelangt? Das erste als dem Denken erfaßbar vermöge des vernünftigen Bewußtseins, eben weil es ein solches ist, welches immer dasselbe bleibt; das zweite dagegen als bloß der Vorstellung zugänglich vermöge der bewußtlosen Sinneswahrnehmung, eben weil es ein solches ist, das dem Entstehen und Vergehen ausgesetzt und nie wahrhaft seiend ist. Alles Werdende aber muß durch irgendeine Ursache werden, denn es ist unmöglich, daß etwas ohne irgendeine Ursache entstehe.' Welchen Sinn hat hier der Begriff der Ursache? Mit dieser Frage treten wir in das Gebiet der

Naturphilosophie ein. Ursprünglich lag diese Platon fern. Es genügte ihm der Dualismus der Welten, und je schroffer er ihn ausmalen konnte, um so lieber war es ihm. Infolgedessen kümmerten ihn auch die Wissenschaften nicht, die das Irdische erklärten, und von ihnen aus gar zur Spekulation zu gelangen wie Anaxagoras war ihm zuwider: τὰ ἐν οὐρανῷ ἐάσομεν. Aber nachdem die Schwierigkeiten, die jener Dualismus barg, in der Ideenlehre zu der Reform geführt hatten, die wir vorhin besprochen haben; nachdem Platon sich für die Einführung eines neuen vermittelnden Prinzips erklärt hatte, veränderte sich auch sein Verhältnis zur Naturphilosophie. Sind die Ideen an den Dingen auffindbar, so ist die Welt sinnvoll, ihre Entstehung gesetzmäßig, die Ursache der Dinge ist eine Zweckursache. Seine Naturphilosophie wird Teleologie. In die Dinge dieser Welt kommt Ordnung, ebenso wie in die Ideen Ordnung kommt. Der Zweck des Menschenlebens war Platon frühe klar geworden, jetzt aber ist er zu einem ewigen W e l t z w e c k vorgedrungen. Das menschliche Dasein sollte sich von jeher gestalten und ordnen durch Hinwendung zu den Ideen, aber dazu war Abwendung von der Welt nötig gewesen. Jetzt hat er den ewigen Zweck in die ganze Welt hineingetragen; der Mensch braucht sich nicht mehr von ihr abzuwenden; im Gegenteil, aus ihr selbst kann er die ewigen Zwecke herauslesen. Die Zweckursache ist die Idee des Guten, der sich alle übrigen Ideen unterordnen. In dem Augenblick, da er diesen Begriff der Zweckursache gefunden hatte, glaubte er das Problem gelöst zu haben, an dem seine Vorgänger gescheitert waren: die Welt des Werdens zu begreifen. Und im Timäus wollte er den Triumph feiern – er, der anerkannte Verächter der Naturwissenschaften –, die Naturwissenschaften als erster philosophisch zu fundieren,[15] indem er sie teleologisch umgestaltete. Wenn nun in der Welt sich Zwecke vollenden, wenn die Idee des Guten sich verwirklichen soll, so muß die Welt zuerst einmal lebendig werden, und der Kosmos kann nur leben, wenn ihm Bewegung verliehen wird. Wie aber kann ihm Bewegung zuteil werden? Die Bewegung selbst stammt zweifellos von einer Idee, der Idee des Lebens. Das sagt Platon ja schon im Phaidon. Aber wir haben gesehen, daß die Ideen nicht unvermittelt in den Dingen wirksam werden können. Also braucht auch die Idee des Lebens ein Mittlerprinzip, um in die Welt einzugehen; eine Kraft, die erstens dem αὐτοζῷον nachgebildet, an der Idee des Lebens teil hat und trotzdem zweitens, als ein Gewordenes, in unmittelbare Beziehung zur Materie treten kann: daher bekommt die Gegensätzlichkeit in ihrer Erschaffung widerum Sinn, die Verbindung von Einheit und Vielheit, Veränderlichkeit und Gleichmäßigkeit. Die Weltseele, als Prinzip der Weltbewegung, muß so beschaffen sein, daß alle Arten der Bewegung aus ihr ableitbar sind: Jeder Wechsel der Bewegung, im Orte, in der Quantität, in der Qualität, in der Geschwindigkeit erklärt sich daher, daß die Seele, von der die Bewegung ausgeht, das Unbegrenzte, das Große und Kleine, das Nichtsein

und Anderssein in sich hat, 'dagegen alles, was von Einheitlichkeit, Stetigkeit und Ordnung in der Bewegung der Welt und ihrer Teile sich findet, aus dem Einheitlichen und Unveränderlichen stammt, das sich in der Seele mit dem Geteilten und Veränderlichen verbindet'.[16]

Wenn also das Grundmotiv der platonischen Naturphilosophie der teleologische Gedanke, die Einführung der Zweckursache in der Welt, ist, so scheint mir auch, von dieser Seite aus gesehen, – nach allen Bedingungen der platonischen Lehre – die Einschaltung eines die Bewegung erst ermöglichenden Prinzips ein folgerichtiges Postulat zu sein.

Wir sind auf zwei verschiedenen Wegen zu demselben Prinzip gekommen: das Prinzip, das das Sein dem Nichtseienden vermittelt, es ist dasselbe, das dem Stoff Bewegung verleiht. Wie wird das Χάος zum Κόσμος? So hatten die Denker seit den ersten Zeiten der Ionier gefragt. Entweder, sagt Platon, man muß bei der alten monistischen Lösung bleiben, die von Platons Standpunkt aus nichts erklärt, und muß sagen: der Stoff selbst lebt, hat immer gelebt, und so würde sich die Geschichte der Philosophie stets nur von Thales bis Anaxagoras entwickeln und dann Schiffbruch leiden, oder man muß ein Ideenreich statuieren, zunächst ganz transzendent über der Materie, dann aber der Materie ein Aufnahmeorgan, sagen wir es so unbildlich wie möglich: eine bestimmte Qualität zuerkennen, kraft deren sie einen aus der Ideenwelt stammenden Weltzweck und kraft deren sie Leben zu rezipieren vermag. Unser Prinzip muß ihm als einzige Möglichkeit erscheinen, um den Dualismus gegen den Hylozoismus zu retten.

3. Aber warum nennt Platon dies Prinzip Seele? Das ist unsere dritte Frage. Was heißt hier: Seele? Warum erscheint ein Prinzip, dessen notwendige Ansetzung Dialektik und Metaphysik erfordern, in psychologischem Gewande? Warum bleibt er nicht einfach dabei, daß jenes Prinzip als solches postuliert wird? Es genügt nicht, auf die allgemeine Parallelität hinzuweisen, die bei Platon zwischen Mensch und Welt besteht. Gewiß war es konsequent, da er die vier Elemente des menschlichen Körpers aus den vier Elementen des Weltalls hervorgehen ließ, auch das Mikropsychische in Beziehung zu bringen mit einem übergeordneten Seelenbegriff; die lebendige Vernunft im Menschen mußte einen überindividuellen Ursprung haben: 'totamque infusa per artus mens agitat molem et magno se corpore miscet'. Damit ist aber noch nicht erklärt, was der Begriff der Seele überhaupt für Platon bedeutete.

Wenn man die verschiedenen und verschiedenartigen Bestimmungen, die Platon über das Wesen der Seele gibt, ordnet, so gehen alle im letzten Grunde auf zwei Auffassungen zurück, die in einem gegensätzlichen Verhältnis stehen. Zunächst die erste:

Im Phädon, wo die Unsterblichkeit der Seele bewiesen werden soll, wird in der Hauptsache darauf verzichtet, die Einzelseele als unsterblich zu

erweisen, sondern für diese etwaige individuelle Unsterblichkeit wird eingesetzt und mit großer Energie verteidigt: die Ewigkeit des Geistigen schlechthin. Dieses Geistige bildet eine Substanz für sich, wie das Körperliche eine bildet. Das Verhältnis dieser beiden Substanzen wird im Phädon dadurch festgelegt, daß die Bestimmungen über die körperliche Substanz einfach sämtlich umgekehrte Vorzeichen bekommen. Die eine Substanz: entstanden, veränderlich, teilbar, vergänglich; ergo: die andere Substanz unentstanden, unveränderlich, unteilbar, unvergänglich. Also jene geistige Substanz ist schlechthin ewig. Die Seele aber, insofern sie Träger, Gefäß für diese Geistigkeit ist, insofern sie die ewigen Begriffe in sich aufnehmen kann, hat teil an der Unsterblichkeit, und zwar um so mehr, je mehr sie sich der körperlichen Substanz entfremdet. Dies ist der eine, von keinem Denker vor Platon konzipierte Seelenbegriff: die Seele als Träger ideeller, ewiger Inhalte ist etwas, das in dies Leben hier nur hineingeschoben ist, und je weniger sich die Seele mit dieser lebendigen, relativen Wirklichkeit hier befreundet, um so reinlicher kann sie sich von ihr wider scheiden. Dieser Seelenbegriff steht dem Leben, dem herakliteischen Werden, der Bewegung feindlich gegenüber; und nur insofern die Seele dem Leben feindlich ist, heißt sie unsterblich. Diese dem Leben feindliche Seele soll dem Menschen helfen zu sterben, soll ihn vom Körper erlösen. Mit diesem ganz geschlossenen, konsequenten Seelenbegriff unvereinbar erscheint nun im Phaidros jene den meisten damaligen Denkern gemeinsame Definition der Seele, die der ersten schlechthin entgegengesetzt ist: die Seele ist das πρῶτον κινοῦν für die Bewegung des Körpers.[17] Während alle Bewegung sonst abgeleitet erscheint und daher in ihrer Existenz bedingt, so ist das Sichselbstbewegende unbedingt, daher die Selbstbewegung ihrem Begriffe nach ewig! Die Seele in der ersten Definition ist dem Leben feindlich; in der zweiten Quelle des Lebens; in der ersten hilft sie zum Sterben, in der zweiten erscheint sie durch das Sterben nicht tangiert; in der ersten genießt sie eine Art relativer Unsterblichkeit durch Anteilnahme an den ewigen Begriffen; in der zweiten ist sie schlechthin unsterblich, das πρῶτον κινοῦν. Mit diesem Gegensatz hat Platon lange Zeit gerungen.[18] Auszugleichen hat er ihn nicht vermocht, solange Seele für ihn nur ein Individualbegriff war. Aber der Seelenbegriff gewann an Kraft und Extensität. Setzt schon der Phaidon die vollständig ausgebaute Lehre von den beiden Substanzen voraus, nach der jedes einzelne Körperliche nur erscheint als Teil der einen großen materiellen Substanz, mag es Baum, Haus, Tisch, Leib heißen: es ist dasselbe, teilbare Materie; und ebenso jedes scheinbar einzelne Geistige Teil einer großen, geistigen Substanz, mag es Begriff der Gleichheit oder des Dreiecks oder der Gerechtigkeit sein: es ist dasselbe, ewige, unveränderliche Idee; so erweitert sich nun auch allmählich für Platon die Vorstellung des Seelischen über die individuellen Erscheinungen des Psychischen zu einem großen kosmischen Zusammenhang, das Seelische wird sozusagen

eine dritte, mittlere Substanz neben den beiden Substanzen des Körperlichen und des Ideellen. Die Lehre vom Eros als dem Mittler zwischen Himmel und Erde legt Zeugnis ab von dieser Entwicklung des Seelenbegriffes. Vom Eros heißt es im Symposion, er füllt die Kluft aus zwischen Unsterblichen und Sterblichen, von ihm kommt den Sehern das Schauen, und durch ihn gelangt das Flehen des Menschen zu den Göttern; das All ist durch Eros gebunden, er ist eine Zwischeninstanz; von der Seite der Menschen (nicht der Götter) aus gesehen ist er daher die höchste zugängliche Macht, ein Statthalter der Ideenmacht auf Erden, der in ihrem Sinne waltet, der in ihrem Sinne im Zeugungsprozeß die 'Gattungsidee sich zu konzentrieren' und mit aller Kraft zu wirken zwingt. Während der Tod den Gattungstypus vernichtet, die Teile des Leichnams den Verfallserscheinungen der unorganischen Materie überläßt, erhält der Eros die Lebenstypen, schafft er die Harmonie der lebendigen Welt, ist er allgemeinster Ausdruck für den Lebensbegriff, der immer enger mit dem der Seele überhaupt – wie im Mythos – eins wird. Dies ist der Punkt, an dem Platon nicht mehr, wie in unseren vorigen Betrachtungen, vornehmlich als Gegner der Hylozoisten, sondern jetzt vornehmlich als Gegner der Mechanisten erscheint. Ist für den Mechanismus Demokrits das Universum 'nur Aggregat und alles, was nach planmäßiger Kooperation aussieht, nur Zufall, so ist das Universum für Platon Ordo ordinans'. Aber nicht aus sich, sondern durch Teilhaben an den Ideen, die die Vermittlung des Lebendigen, des Seelischen in Anspruch nehmen. So entwickeln sich die beiden Seelenbegriffe, von denen er ausgegangen war, zu den beiden Begriffen, die er braucht, um die seelische Qualität des Kosmos verständlich zu machen: 1. Seele als Ausdruck für den Träger unveränderlicher Inhalte; Organ zur Aufnahme ewig beharrenden ideellen Bestandes; 2. Seele als Lebensprinzip, als πρῶτον κινοῦν, als natura naturans. Jetzt aber, da das Seelische nicht mehr nur dem Individuum angehört, wo es kosmische Macht[19] ist, jetzt ist der Gegensatz jener beiden Begriffsbestimmungen des Psychischen ausgeglichen. Wie jeder Widerspruch in der Welt, so haftet auch dieser nur an der Beschränkung des Individuums: das Weltpsychische, seiner substantiellen Zusammensetzung nach den Ideen entstammend, erhält durch einen zweiten Schöpfungsakt ja geradezu die Gegensätzlichkeit als Charakter eingeprägt und schafft überhaupt erst aus dieser Gegensätzlichkeit heraus Werden, Bewegung, Leben. Ob die beiden Begriffe des Seelischen, von denen Platon ausgegangen war, etwas taugten oder nicht, das haben wir uns hier nicht zu fragen; aber gerade diese pflegt man ja als echten Platonismus zu bezeichnen; unsere Aufgabe war, zu erweisen, daß diese ersten Konzeptionen des Seelenbegriffs innerhalb der gesamten Entwicklungstendenz Platons (die eben von der Isoliertheit der psychischen Phänomene fort zur Vervollständigung alles Seelischen, von der Erde zum Himmel führt), ob sie also konsequent hinüberleiten zur

Weltseele oder nicht. Ist dies nun richtig, so muß auch der Sinn gefunden werden können, der in der Erkenntnistätigkeit der Weltseele liegt, der Sinn jener Gleichsetzung von vernünftigem Denken mit bestimmten Rotationen der Weltseele.

Wie war doch der Tatbestand? Die Seele ist aus der unteilbaren und der teilbaren Wesenheit zusammengemischt, verknüpft die Idee mit der sinnlichen Erscheinung und ist deshalb imstande, beide zu erkennen. Mit dieser Seelensubstanz werden weiter die Substanzen des Sichselbstgleichen und des Anderen verbunden, was also in Hinsicht auf die Denkfähigkeit der Weltseele bedeutet, daß in der Erkenntnis Gleichsetzung und Unterscheidung verbunden sind. Ihre Erkenntnisfähigkeit ist aber auch durch ihre Teilung nach Zahlenverhältnissen bedingt. Hierdurch ist sie 'mit sich selbst zusammengeschlossen'. Die Erkenntnis durchdringt sie vollständig, weil sie durch ihre Kreisbewegung immer wider 'zu sich selbst zurückkehrt'. Über diesen ganzen 'Umlauf' verbreitet sich die Erkenntnis, und zwar entweder als richtige Vorstellung oder als Vernunfterkenntnis, je nachdem sie auf dem einen oder anderen Kreis der Gestirne zustande kommt.[20]

Man verschließt sich natürlich den Sinn der ganzen Stelle, wenn man, wie Gomperz, gleich mit dem letzten anfängt und sagt, menschliche Gedanken werden hier mit den Umdrehungen des Fixsternhimmels gleichgesetzt und damit – abgesehen von allem anderen – jeder persönlichen Mitwirkung des denkenden Individuums beraubt. Man muß vielmehr die letzte These als Konsequenz, nicht als Voraussetzung begreifen. – Es wird hier ein Zusammenhang statuiert zwischen Bewegung und Denken, aber es handelt sich weder bei der Bewegung um einen räumlichen Vorgang, noch beim Denken um den psychischen Einzelakt. Die Bewegung ist nicht die Rotation von Himmelskörpern selbst, sondern diejenige κίνησις, die die Rotation der Himmelskörper erst wirkt. Platon hat das selbst unzweideutig in den Gesetzen ausgesprochen, daß er neben der räumlichen Bewegung eine innere annimmt, welche die äußere wirkt. Es handelt sich hier nicht sowohl um einen physikalischen als um einen mathematischen Begriff, nicht um das Phänomen der Bewegung, das nach Platon überhaupt nicht der Gegenstand der Wissenschaft, sondern nur der Wahrnehmung ist; es handelt sich um etwas, das hinter der räumlichen Bewegung um so viel tiefer steckt, wie der Begriff tiefer ist als die Wahrnehmung. Man denke also anstatt an die Bewegungserscheinung vielmehr an die mathematische Formel, nach der die Bewegung stattfindet.[21] Und anstatt an einen einzelnen Denkakt an die logische Norm für seinen Inhalt. Und dann stelle man sich noch einmal das psychologische Kardinalproblem Platons vor: Es handelt sich für ihn eben nicht um allgemeine Reflexionen, ob das scheinbar Leblose in Wahrheit lebendig sei und ob auch Tiere und Pflanzen und Himmelskörper eine Seele hätten, sondern er fragt: Gibt es ein großes, überindividuelles Seelisches mit einer eigenen, übergeordneten, substan-

tiellen Existenz? Und wenn ja, wenn es ein Seelisches schlechthin gibt, dann muß sicherlich die Hauptfunktion des Seelischen, die Erkenntnis, und von der Erkenntnis ihre Haupteffizienten: Denken und Vorstellung, sie müssen in dem eigentümlichen Sein des einen großen Psychischen ihr Bürgerrecht haben: Die Erkenntnis ist ebenso überindividuell wie die Seele. Daß dasjenige Ideelle, welches den Kosmos systematisch beherrscht, seiner Natur nach kommensurabel ist mit dem, was unseren Körper beherrscht, nur daß es nach dem Verhältnis des Größenunterschieds beider unendlich viel höher steht, das ist der Grundgedanke, nicht, daß ein psychischer Akt von uns ein räumlicher Vorgang sei.

4. Wir haben von verschiedenen Seiten aus gesehen, wie Platons Entwicklung zu der Aufstellung eines Prinzips führte, das den für eine ganze Periode seines Denkens charakteristischsten Gedanken einer Vermittlung der beiden Welten zu plastischem Ausdruck brachte, und können nun verstehen, warum Platon im Timäus sagt: wer dies Prinzip anders benennen wolle als Seele, dürfe wohl alles andere eher als die Wahrheit sagen. – Um diese Lehre in dem eingangs angegebenen Sinne zu würdigen, führt es zu nichts, wenn man nach Ähnlichkeit sucht mit den Lehren vorplatonischer Denker. Es ist für unsern Zweck gleichgültig, ob die Weltseelenlehre bereits im orphischen Mythus vom Weltei vorweggenommen ist, oder in der Lehre des Anaximenes, der die Luft, welche die Welt zu einer Einheit zusammenfaßt, vergleicht mit dem den Tier- und Menschenleib zusammenhaltenden Lebenshauch; oder mit Philolaos' Lehre vom Atemholen der Welt. Viel mehr erreicht man auf dem entgegengesetzten Weg, wenn man fragt, welches der nur Platon eigentümliche, von ihm zuerst ausgesprochene Grundgedanke ist.

Gemeinsam ist allerdings fast der ganzen griechischen Philosophie die Anschauung, daß die Welt ein beseeltes Wesen sei. Aber während die ionischen Naturphilosophen, die Eleaten, Heraklit, später die Peripatetiker und die Stoa die Welt mittelbar oder unmittelbar als die Gottheit selbst betrachteten, ist die Welt für Platon ein Werk Gottes, sein herrlichstes Ebenbild, die ethische Mustertat schlechthin. Und so kann unsere Lehre nicht richtig, wenigstens nicht vollständig verstanden werden, wenn man ihre religiös-ethische Bedeutung für den Platonismus vergißt.

Als Theologe hat Platon wohl stets alle Werte des irdischen Seins von einem göttlichen Geist hergeleitet. Gott, der das Gute selbst ist und damit zugleich der zureichende Grund für die Existenz der Welt, will, daß das Gute auch für die Menschen das Ziel ihrer sittlichen Aufgabe bedeutet. Aber der Zusammenhang Gottes mit der Welt war ein Problem, dessen Lösung sich nach den Voraussetzungen der platonischen Lehre nicht ohne weiteres von selbst verstand. Platon hat es bekanntlich dem Anaxagoras vorgeworfen, daß er zwar einen göttlichen Nus annehme, aber mit ihm nichts anzufangen wisse. Aber auch Platon selbst hat die Fixierung der

Beziehung Gottes zu den Ideen, zu den Menschen und zu den Dingen Schwierigkeiten bereitet. Hat ihm auch das eine zu allen Zeiten unerschütterlich fest gestanden: die Welt ist eines einzigen Gottes Schöpfung, so war in den früheren Perioden seiner Lehre dennoch schwer zu begreifen, wie die καλά und ἀγαθά in die Welt eingeführt werden. 'Der über die Welt erhabene Gott und der an die Welt sich hingebende Gott', die spätere Synthese der christlichen Religion, sie ist von Platon angebahnt worden, aber eben erst in jener Periode, in der neben der Transzendenz die Immanenz des Idealen ihn beschäftigt. Es wäre durch den Text nicht gerechtfertigt, wenn man sagte: durch die Weltseele vermittele Gott der Welt das Gute; er vermittelt es ihr durch die ganze Schöpfung. Aber Gott durchdringt in seiner Güte die ganze Schöpfung mit der vernunftbegabten Seele und macht sie tatsächlich erst dadurch zu seinem Abbild. So handelt es sich schließlich in der Weltseele nicht nur um eine Synthese zwischen Seele und Leben, zwischen Erkenntnis und Tun, zwischen Ethik und Logik, sondern diese Synthese gipfelt in einer Tatsache des religiösen Bewußtseins des Philosophen: die Vollkommenheit der Welt erhält für ihn ihren tiefsten Sinn erst dadurch, daß die Welt ein Geschöpf Gottes ist, daß die Vollkommenheit aus seiner Güte stammt, daß unser höchster Besitz, Vernunft und Leben, uns durch eine Gnade verliehen ist.[22]

Ist die Weltseele also dadurch, daß sie die Lehren von einem der Welt transzendenten und von einem ihr immanenten göttlichen Geiste zu vereinigen ermöglicht, für Platons Religionsphilosophie durchaus wichtig, so ist sie auf diesem Gebiete auch noch in einem zweiten Sinne bedeutsam. Man findet ziemlich häufig die Meinung ausgesprochen, daß die Religion, die Platon bekannte, toto genere verschieden gewesen sei von seiner philosophischen Weltanschauung, daß auch ihm Religion eine Sonderprovinz bedeutet habe, in der von dialektischer Erziehung der Gedanken, von systematischem Aufsteigen der Erkenntnis, wie das Symposion es fordert, keine Rede gewesen sei. Der größte Irrtum, der möglich ist! Zu allen Zeiten hat Platon jede Einsicht verworfen, die nicht vor dem Forum der Dialektik ihre Daseinsberechtigung nachweisen konnte. Das heißt nicht, daß er alle Erkenntnis verworfen hätte, die er nicht durch rationale Argumente beweisen konnte, sondern es heißt, daß er so lange rationale Argumente gesucht hat, bis er eine bestimmte, auch intuitiv gewonnene Erkenntnis beweisen konnte. Das Rationalmachen aller Erkenntnis war ihm eine Aufgabe. Und daß das auch von religiösen Einsichten galt, kann uns die Weltseele lehren. Es sind rein-theoretische Postulate: das dialektische des πέρας, das naturphilosophische der Zweckvermittlung, das psychologische des Idee und Leben vereinigenden Seelenbegriffes, also rein-theoretische Prinzipien, die ihm dazu dienen, Gottes Güte in das Irdische einzuführen und jene Synthese von Transzendenz und Immanenz auch auf religiösem Gebiete begreiflich zu machen.

Ich bin am Ende meiner sehr fragmentarischen Ausführungen, die weniger interpretieren als Prinzipielles entscheiden wollten. Die Weltseele Platons, weit entfernt, das zu sein, als was sie heute gilt, ein pythagoreisches Lehrstück, das von dem alten Platon unverbunden in seine Lehre hineingesetzt ist, ohne ihr wesensverwandt zu sein, scheint mir vielmehr ein charakteristischer Ausdruck zu sein nicht nur seines allgemeinen synthetischen Vermögens, sondern seines Festhaltens an denjenigen Problemen, denen er sein Denken von jeher zugewandt hatte: Welt, Seele, Gott; ja, sie ist speziell Ausdruck für das Festhalten am Dualismus auch in jener Periode, in der er dem Immanenzgedanken folgte. Gegen den Hylozoismus ist die Weltseelenlehre der Ausdruck der Überzeugung, daß das Problem nicht 'allgemeine Beseelung' ist, sondern das Problem lautet: Was ist das Seelische an sich, ohne den individuellen Träger? Gegen den Mechanismus ist die Weltseelenlehre Ausdruck für die ideelle Durchdringung des Alls mit Zwecken, Ausdruck des teleologischen Gedankens. Gegen Aristoteles ist sie eine von Platon bereits vorweggenommene Entgegnung: in den Stoff geht die Form ein; durch die Seele vermittelt die Idee der Welt das Leben, aber nie wird Materie Geist. Und erwachsen erscheint mir die Lehre aus dem Entwicklungsgang selbst der platonischen Dialektik, metaphysischen Naturbetrachtung und Psychologie.

Hebbel hat einmal über Goethes Biographie gesagt:

> Anfangs ist es ein Punkt, der leise zum Kreise sich öffnet,
> Aber wachsend umfaßt dieser am Ende die Welt.

Es scheint mir nicht ungeschickt, dies Epigramm auf die Entwicklung des Seelenproblems bei Platon anzuwenden.

2.

Methexis und Metaxy bei Platon[1]

Ein Problem gehört in diesen oder jenen Teil eines Lehrgebäudes, in Physik oder Ethik oder Logik; ein Motiv aber gehört dem Ganzen der Lehre und ihrer Entwicklung an. Probleme kann man isolieren, ja man kann sie in Systemen ganz verschiedener Denkrichtung widerfinden. Denkt man aber die Motive aus einer Lehre fort, so ist die Lehre selbst vernichtet; die Motive und ihr Zusammenhang sind die Prinzipien der Lehre, von denen das ganze Lehrgebäude nur Entfaltung ist; daher muß ein Motiv, das diesen Namen verdient, in jedem Stück des Systems und in dessen ganzer Problematik in Erscheinung treten. Dies gilt bei Platon von der Methexis und zwar in einem Maße wie außer von ihr nur noch von der Idee selbst.

In der ältesten uns zugänglichen Form der Ideenlehre werden die obere und die untere Welt bezeichnet durch die Gegensätze von Sein und Werden, Geistigkeit und Körperlichkeit, Identität und Veränderlichkeit, Einheitlichkeit und Vielgestaltigkeit. Zwischen den Welten klafft der Chorismos, wie schon bei den Eleaten, die diesen Dualismus begründet haben. Und doch war schon in der ersten Fassung der Ideenlehre, von der uns im Phaidon Kapitel IL bis LIII ein Stück erhalten ist, der Gedanke wirksam, von der obern Welt zur untern eine Brücke zu schlagen, denn tatsächlich behielt Platon von den Eleaten nur die Auffassung von der Welt des Werdens bei, während er die Welt des Einen Seins in eine Welt des Seins von Einheiten umschuf. Die Pluralität der Ideen weist sofort auf eine grundsätzliche Änderung des Chorismos hin; sie deutet darauf, daß eine jegliche der empirischen Erscheinungen in Beziehung steht zu einer bestimmten ideellen Wesenheit. Die Erscheinungen 'haben teil' an den Ideen, 'ahmen sie nach', diese sind in jenen 'gegenwärtig', sie pflegen 'Gemeinschaft' mit ihnen. Die Methexis ist also von Anfang an mit der Idee gegeben. Es ist der Sinn der platonischen Transzendenz im Gegensatz zu der eleatischen, daß zwischen Idee und Erscheinung das Verhältnis der Zuordnung besteht. Der charakteristischste Ausdruck hierfür ist die Lehre von der Anamnesis, deren Voraussetzung ist, daß die Phänomene immerhin den Ideen 'ähnlich' sind. Erst unter Berücksichtigung der Methexis ergibt

sich die eigentümliche Aufgabe der Idee, χωρισθέν und παρόν zugleich zu sein: das von dem Sinnendinge in jeder Hinsicht grundsätzlich verschiedene und andrerseits gerade das einzig und ausschließlich wesentliche an dem Sinnendinge zu sein. Die μέθεξις stellt eine Paradoxie dar, die χωρισμός und παρουσία vereinigen will; die den Sinn einer Erscheinung in ihrem grundsätzlichen ἕτερον erblickt.

Aristoteles (Metaph. A 6, 987 b 7) sagt von der platonischen Lehre: das in Begriffen Erfaßbare nenne Platon Ideen, das Sinnliche aber liege nach ihm außerhalb der Ideen und empfange nach ihnen nur seine Benennung; 'denn in der Form der Methexis an den Ideen hat die Vielheit der Dinge, die nach ihnen benannt wird, ihr Sein. An dieser Methexis ist aber nur der Name neu; denn schon die Pythagoreer lehrten, das Seiende habe Sein durch Nachahmung der Zahlen, Platon machte aus der Nachahmung Teilhabe. Welcher Inhalt aber mit Teilhabe oder Nachahmung zu verbinden sei, diese Frage haben sie offen gelassen.' So ist denn zwar, von Aristoteles an, das Problematische des Begriffs der Methexis keinem Kritiker der platonischen Lehre entgangen, es ist aber die Frage offen geblieben, ob jener Vorwurf des Stagiriten zu Recht bestehe, Methexis sei nur ein neuer Name für eine alte Sache und außerdem ein Wort, dessen Inhalt anzugeben Platon unterlassen habe. Hier soll es sich nicht nur um die Problematik der Methexis, sondern auch um die Bedeutung dieser Problematik handeln, es soll versucht werden, grundsätzliche Symbole in Platons Ausdruck mit Sicherheit auf die Methexis zu deuten.

I. Das erste Lehrstück, in dem wir Platon um einen Inhalt des Methexisbegriffes ringen sehn, gilt der Begriffsbestimmung der Seele. In viel höherem Maaße als gewöhnlich angenommen wird, war Platon bei der Durchdringung, ja schon bei der Formulierung des Seelenproblems auf sich selbst angewiesen. Rohde (Psyche II, 263ff.) führt aus, Platon habe zwar bei seinen philosophischen Vorgängern nichts Brauchbares für eine Psychologie vorgefunden, aber bei Theologen und Mysterienpriestern sei seine eigene Anschauung phantasievoll vorgebildet und so weit bereits ausgebildet gewesen, daß er ganze Glaubenssätze wie den von der Unsterblichkeit von den Glaubenslehrern 'entlehnen' konnte, die ihn fertig darboten. Allein diese Auffassung berücksichtigt nur die Resultate, nicht die Motive. Daß auf psychologischem Gebiete die vorsokratische Philosophie Platon nichts bot, ist selbstverständlich. Was da an Keimen wissenschaftlicher Seelenkunde vorlag, war abhängig von der Lehre der milesischen Schule: Seele ist so viel wie Leben überhaupt; lebendig aber ist der ganze Stoff, denn wie sollte aus dem Toten Leben kommen? Also ist alles beseelt. So wurde, modern gesprochen, für die Vorsokratiker Psychologie Naturwissenschaft; das aber, was zunächst für Platon Problem war, war nicht die Totalität, sondern das Individuum, nicht Beseeltheit, sondern Seele. Wenn nun darauf verwiesen wird, daß dieses sein Problem, die Einzelseele, schon vor

ihm der Gegenstand mystischen Glaubens und die Angelegenheit der Reinigungspriester gewesen war, so ist zwar ganz richtig, daß Platon sich des öfteren auf solche Dogmen namentlich beruft. Allein das ist nicht das Entscheidende; jene Glaubensmystik war schon lange vor Platon in die vorsokratische Wissenschaft eingedrungen, so sehr, daß nicht nur Pythagoras und Empedokles jene Doppelgesichter als Denker und Priester erhielten, sondern selbst ein Mann wie Parmenides da, wo er von der Seele spricht, die Gott 'bald aus dem Sichtbaren in das Unsichtbare, bald umgekehrt' sendet (Diels frg. 13), fast als Theosoph erscheint. Vielmehr dies ist das Unterscheidende zwischen den Vorsokratikern und Platon, daß jene beiden verschiedenen Vorstellungen von allgemeinster Beseeltheit des Stoffes und vom individuellen Seelenleben der menschlichen Persönlichkeit bei den Vorsokratikern zwar nebeneinander, aber außerhalb einander, unvereint und unvereinbar bestehen und eine grundsätzliche, deutlich erkennbare Zerrissenheit innerhalb der Lehrsysteme, ja (wie bei Empedokles in besonders tragischer Weise) sogar innerhalb der Persönlichkeit des einzelnen Denkers selbst bewirken, daß sie hingegen bei Platon im Laufe der Entwicklung seiner Psychologie zu einer Einheit werden, in der All und Individuum, Dasein überhaupt und Menschsein demselben Begriff Seele eingeordnet werden. Und dies ist die Folge davon, daß eben doch Platon von vornherein das Seelenproblem auf einem vor ihm nicht betretenen Wege angreift: Er als erster versucht, den Begriff der individuellen Seele zu *denken*. Die Wissenschaft vor ihm hatte die Seele zu denken versucht, aber sie dachte statt dessen das Leben, und die Einzelseele entwand sich diesem Denken. Der Glaube vor ihm hatte sich um die Einzelseele bemüht, ihre Läuterung und Erlösung, aber im Glauben ist kein Ort für den Begriff. Platon schafft eine Synthesis, indem er das Wesen der Seele, wie sie vom Glauben erfaßt war, mit den Mitteln, die die Wissenschaft geschaffen hatte, auf ihre Denkbarkeit hin prüfte.

Hierbei mußte sich von vornherein eine eigentümliche Zwitterhaftigkeit der Seele ergeben. Denkbar sind allein die ewigen, unveränderlichen Inhalte der Ideenwelt, kraft der Form des Begriffs; undenkbar, der rationalen Erfassung schlechthin unzugänglich ist die Materie, nur die gleichfalls fluktuierende Sinneswahrnehmung kann ihre veränderlichen Abwandlungen perzipieren. Allein ohne weiteres ist die Seele weder dem einen noch dem andern gleichzusetzen. Seelen großer und gerechter Menschen scheinen in der Festigkeit ihrer Grundsätze, in der Dauer ihrer Gedanken etwas von der Unveränderlichkeit der Idee zu besitzen, und die Seelen der Weltkinder wiederum ähneln mit ihrer Flatterhaftigkeit so sehr dem Fluß der Erscheinungen, daß ein durchlöchertes Faß als passendster Vergleich erscheint. Aber die Seele ist weder Idee noch Stoff. Und so kann ihr Wesen auch weder schlechthin denkbar noch geradezu undenkbar sein. Strenge Wissenschaft kann es nach dem Phaedon von ihr nicht geben,

aber unzugänglich jeglicher Betrachtung ist ihr Wesen auch nicht; ist sie auch nicht reiner Gedanke, so sind doch Gedanken in ihr. So ist der Seele ein Spielraum gestellt, jener ganz gewaltige Abstand zwischen den Welten. Aber nicht nur, daß dieser Abstand für die Wertreihe der Seelen unendlichen Platz läßt, jegliche Menschenseele hat etwas, und mag es noch so wenig sein, mit beiden Welten gemein: sofern sie denkt, denkt sie in der objektiven Form der Geistigkeit und ist in jener obern Welt des Seins verankert; sofern sie empfindet, will, strebt, ist sie ein Teil der physikalischen Weltbewegung, eingewurzelt in dem wechselvollen Chaos der Phänomene. Von Natur also, ihrem eigensten Wesen nach, ist sie ein Zwittergebilde aus beiden einander entgegengesetzten Substanzen, ein Mittelwesen zwischen ideeller und materieller Wesenheit.[2]

Dem Resultat nach stimmt diese erste Ansetzung Platons ganz mit der Tradition der Vorzeit überein, denn aus uralter Zeit her war der Seelendämon als ein Zwischending zwischen Himmel und Erde verehrt worden; aber nicht das Resultat, nur das Motiv ist es, worauf es hier ankommt, und dies führt sogleich einen Schritt weiter. Die Seele ist Bürger zweier Welten und es ist Sache ihrer Freiheit, sich zwischen den beiden Bürgerrechten zu entscheiden: sie kann ganz in der unteren Welt aufgehen, aber sie s o l l der oberen zustreben. Platon drückt dies schon im Phaedon durch einen bedeutsamen Wortgebrauch aus. Ihrem Wesen nach ist die Seele (79 B) der ideellen Substanz ähnlicher (ὁμοιότερον) als der Körper, aus dem Komparativ kann aber der Superlativ werden (80 B), wenn der Mensch sich dessen bewußt wird, daß das Geistige von Natur aus zur Herrschaft über den Körper bestimmt ist. Besinnt sich die Seele auf ihr Wesen, so ist die Richtung ihres Zieles immer eindeutig bestimmt; es ist ein Sehnen nach dem Ewigen (Phaedon), ein Wachsen des himmlischen Gefieders (Phaedrus), ein Reicherwerden der Persönlichkeit an innerem Wert durch Gerechtigkeit, durch wahre Liebe, durch Hingabe an die Wissenschaft (Gorgias, Phaedrus, Rep. X). Ja, dieses Wachsen ist im tiefsten Sinne ihre Bestimmung, ihr 'Sein', geradezu ihre Definition: es kommt schlechterdings für die Seele auf nichts weiter an als darauf, im guten immer höher hinauf sich zu entwickeln. Es ist die sokratische Fragestellung nach dem Zweckbegriff. Begriff der Seele ist ihre ἀρετή.[3] Nicht in der Seele ist Sehnsucht, sondern Seele selbst ist Sehnsucht, Verlangen von hier nach droben; was erst als Mittelding erschienen war, ist Vermittlung geworden; erst Tatsache, jetzt Akt, ein einzigartiger, oft gewaltsamer, oft schmerzlicher Akt ist die Liebe der menschlichen Seele zur Vollendung im reinen Sein. An der Seele muß Platon die wahre Methexis entdeckt haben,[4] denn die Seele bietet den einzigen Fall, wo unser Wissen sich der Deckung mit dem Objekt wirklich bewußt ist.[5] Was nun aber Platon an sich selber erlebt hat, das hat er im Begriffe gedacht. Wie muß dasjenige gedacht werden, das sowohl an dem Reich der unveränderlichen, unteilbaren Einheiten wie der

wechselnden, zusammengesetzten Vielheiten teilhat? Das ein Mittleres bildet zwischen Erscheinung und Wesenheit? Die Teilhabe an beiden Welten bedingt eine Teilung in der Seele, in ihr selbst muß der Chorismos klaffen, sie muß zwei divergierende Vermögen besitzen, ihr denkender Teil muß selbst denkbar, ihr dem Denken widersprechender Teil selbst undenkbar sein. Aber diese Lösung konnte nicht die endgültige sein: die Zweiteilung entspricht dem Dualismus der Welten, aber sie widerspricht der vermittelnden Funktion, dem Sehnen der Seele. Soll die Seele den Chorismos überbrücken, so darf er gerade in ihr selbst nicht bestehen bleiben, es muß ein dritter, mittlerer Seelenteil angenommen werden, der die Wallungen des unteren durch die Vernünftigkeit des oberen zügelt. So spiegelt die Struktur der Seele ihre Funktion wieder (Rep. IV, 435 B); sie wird das Urbild eines μέσον. Die Dualität steckt in ihrem Begriff: sofern sie Vermögen, Teile hat, ist sie selbst teilbar, aber wie alles Teilbare vergänglich; sofern sie sich in sich selbst erhöht, sich für die Richtung nach oben entschließt, erhält sie Wesenheit und ewiges Leben. Sie ist hienieden nicht Körper, aber im Körper, sie ist droben nicht Idee, aber sie schaut die Ideen. Das μέσον-Motiv in der Seelenlehre ist fortan unverlierbar: im Phaedrus wird es vertreten durch das edle Roß, das nicht wie der Blendling der niederen Sinnlichkeit zustrebt, aber auch nicht wie der Wagenlenker den Kopf in die obere Region erheben kann. Ja, alte Traditionen der Dichtung und Sage müssen helfen, um die Dreiteilung aus der Dimension des Nebeneinander in die des Nacheinander hinüberzuführen: wenn die Seele im Tode die Gemeinschaft mit dem Leibe gelöst hat, wartet erst ein Zwischenreich ihrer, indem sie sich vom Erdendasein löst, ohne noch in der Verklärung selbst zu sein (Gorgias 523ff., Rep. X 614ff., Phaed. 110ff.). Im Timaeus ist die Entwicklung abgeschlossen; durch Verwertung vorplatonischer und medizinischer[6] Lehren über die Beseeltheit des All ist im Timaeus das Psychische an sich zu einer dritten, mittleren Substanz geworden. Der immanenten Paradoxie des μέσον-Begriffes sucht Platon hier dadurch Herr zu werden, daß er (Tim. 35 A, B) die mittlere Substanz nicht durch eine einmalige Mischung aus den entgegengesetzten Substanzen des Ideellen und Dinglichen, sondern durch einen doppelten Mischungsakt entstehen läßt: erst werden die Ursubstanzen zu einer dritten vermengt, so daß eine neue selbständige Wesenheit hervorgeht; so wäre aber der eine Chorismos nur durch einen zweifachen ersetzt; damit die neue Substanz in ein eigenes Verhältnis zu jeder von beiden Welten treten kann, wird sie noch einmal mit einer jeden für sich gemischt. Hiermit ist aus der Seele eine Wesenheit geworden, deren Begriffsbestimmung nach platonischer Terminologie ἀμφοτέρων μετέχον = μεταξύ (Rep. 478 E) oder μεταξὺ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὄν (Rep. 583 C) heißt.

Es könnte hiernach scheinen, als ob im Begriff der Psyche schon alles mitenthalten wäre, was Platon später in die Erosvorstellung verlegt hat.

Und in der Tat, wenn das Wesen der Seele Sehnsucht ist, was bleibt für Eros noch anderes übrig? Dennoch zeigt die Lehre vom Eros das ganze Problem in neuer Beleuchtung. Die Psychologie, schon implicit die des Phaedon, erwies die Seele als μέσον. Aber das Wesentliche an diesem μέσον kann die Psychologie aus eigenen Mitteln nicht ableiten, nämlich die nach oben gerichtete Tendenz des Strebens. Daß das Sollen, der Weg zum Ewigen, für die Seele überhaupt möglich ist, muß als Erweisung von Gnade hingenommen, muß – als nur dem Bedürfnis der Seele faßbar – durch eine religiöse Grundkategorie erklärt werden. Wie Spinozas amor dei intellectualis die Teilnahme an der Seligkeit bewirkt, die der Mensch als Modus von sich aus nie erreichen könnte, so ist Eros der Ausdruck dafür, daß die Teilhaftigkeit der Seele am Ideellen, damit am Ewigen, damit aber am Göttlichen aus einer Sphäre heraus erklärt werden muß, die über die psychologische hinaus liegt. Es ist eben nicht selbstverständlich und nicht durch die Eigenart der Seele als Mittelwesen unmittelbar gegeben, daß der Weg nach oben für die Seele gangbar ist, das καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν des Phaedrus (253 A) weist mit aller Deutlichkeit auf die immanente Aporie dieses Problems hin. Und wie es nun vorher Platons Aufgabe gewesen war, über die Mystik der Theologen hinaus die Seele als Begriff zu denken, so unternimmt er es jetzt, jene Kraft zu denken, der alles Lebendige überhaupt die Teilhabe am Ewigen verdankt, und nennt sie Liebe. Platons Erotik ist nicht Dichtung; der Dichter will die Liebe nachempfinden, nacherleben. Aber die Dichter 'wissen nicht', wie es schon in der Apologie heißt, was sie dichten; ihre Aufgabe ist nicht von begrifflicher Art. Das Empfinden ist für Platon erst die Voraussetzung, vor allem will er die Liebe denken, 'wissen'. Sie ist Sehnsucht nach dem, was der Mensch haben will, also nicht hat, ein Mittleres zwischen Bedürftigkeit und Besitz, ausfüllend (συμπληροῖ) die Kluft zwischen Göttlichem und Menschlichem, so daß 'das All selbst in sich gebunden ist'. Als solches etwas Dämonisches, 'denn alles Dämonische' (also doch wohl auch das δαιμόνιον des Sokrates!) 'ist mitten zwischen Gott und Sterblichen'. Zu diesen berühmten Sätzen des Gastmahls (S. 202 E ff.) muß die Weg weisende Tendenz des Eros, des wahren Eros – denn es handelt sich nicht um den Eros des Lysias – hinzugedacht werden. Zwar, 'er überbringt Göttern, was von Menschen, und Menschen, was von Göttern kommt', und auf den ersten Blick könnte er hiernach als durchaus neutraler Bote erscheinen; aber eben d a ß das Höhere mit dem Niederen, das autarke Sein mit dem Werdenden in Verkehr tritt, weist schon auf die Lösung hin, die später so formuliert wird: das Werden ist um des Seins willen da, nicht umgekehrt; es weist auf die Zielstrebigkeit jener dämonischen Vermittlung, weist darauf, daß Eros ebenso wie Psyche mit der Mittelstellung nicht hinreichend charakterisiert sind, daß, wenn die μέθεξις gegeben, die ἄνοδος aufgegeben ist.

Δαιμόνιον und μέσον sind als Wechselbegriffe definiert. Nun sind aber 'der Dämonen viele und mannigfaltige' (Conv. 203 A). Wen wir außer Eros und Psyche noch zu suchen haben, lehrt die gleiche Stelle des Gastmahls. Ist Liebe ein Mittleres zwischen Haben und Nichthaben, so ist Liebe zur Weisheit ein Mittleres zwischen Torheit und Einsicht. Denn die Toren begehren nicht weise zu sein, und die Götter sind es, begehren es also nicht. 'Welches also sind die Weisheitssuchenden, Diotima, wenn nicht die Weisen und die Toren? Auch einem Kinde, sagte sie, wäre das wohl klar, ὅτι οἱ μεταξὺ ἀμφοτέρων' (Conv. 204 B). Die Wesensbestimmung des Philosophen ist die dritte, zu der dem Begriffe nach μέθεξις und μεταξύ verhelfen. Hier ist nun bereits im Namen φιλο-σοφία angedeutet, daß die Zwischenstellung keine Indifferenz, sondern ausgesprochene Tendenz zu bedeuten hat.[7]

Wer zum Philosophen geboren werden soll, muß, wie der Mythos im Phaedrus ausführt, im prävitalen Dasein die Ideen mit derjenigen Deutlichkeit geschaut haben, daß die Vorbedingungen für die Anamnesis erfüllt ist. Nun malt der Phaedrus (Kap. XXVII) aus, wie die Seelengespanne vor ihrer Verbindung mit den Körpern am Himmel teilnehmen an der Reigenfahrt der Götter. Die Reigenfahrt der göttlichen Seelen findet ganz hyperuranisch statt. Die göttlichen Rosse 'nähren' sich durch den Anblick der reinen Wesenheiten. Die menschlichen Seelen aber verlangen zwar alle nach oben, wo die beste Nahrung sproßt, durch die der Wuchs der Schwingen befördert wird, aber bei vielen ist die Kraft der Rosse zu schwach und sie bleiben bei der Rundfahrt sozusagen hypouranisch, wobei sie einander stoßen und treten und viele schwer an den Flügeln beschädigt werden. Andere aber fahren in der Mitte, gleichsam uranisch: 'Die Seele, die am besten einem Gotte folgt und sich angleicht, erhebt sich mit dem Kopf ihres Lenkers in den jeweiligen Raum und macht so die Rundfahrt mit, indem sie, gestört von ihren Rossen, mühsam das Seiende betrachtet.' Es kommt auch vor, daß die Rosse bei solchen Seelen ihren Willen durchsetzen, so daß die Seele sich bald erhebt, bald wider untertaucht; dann sieht sie von dem Seienden das eine, das andere nicht. Die Seelen nun, die mit ihrer vollen Gestalt im hyperuranischen Orte weilen, sind göttlich; die, deren Wagenlenker mitsamt dem Gespann und den Flügelrossen unterhalb der himmlischen Sphäre bleiben und niemals die Wahrheit schauen, können überhaupt nicht in menschliche Bildung eingehen. 'Denn', so fährt Platon Kapitel XXIX fort, 'der Mensch muß verstehen, was in begrifflich allgemeiner Form bezeichnet wird als die Zusammenfassung vieler sinnlicher Einzelwahrnehmungen zur gedankenmäßigen Einheit. Und dies Verständnis besteht in Widererinnerung an die Dinge dort, die unsere Seele einstmals schaute, als sie im Gefolge ihres Gottes dahinziehend über das hinausblickte, was wir jetzt als seiend bezeichnen, und in das göttliche Sein emportauchte. Darum eben wachsen verdientermaßen allein der Seele der

Weisheit Suchenden Flügel.' Zu jener mittleren Klasse der Seelen gehören aber an sich alle Menschen, es gibt keinen Menschen, der ganz ohne philosophische Anlage wäre, denn – es wird ausdrücklich widerholt – jede Menschenseele hat von Natur das Seiende geschaut, sonst wäre sie nicht in diese Lebensform eingegangen. Es sind aber vom größtmöglichen bis zum geringstmöglichen Schauen dort oben neun Stufen möglich, deren erste die ist, daß die Seele wenigstens mit dem Kopf des Wagenlenkers einen möglichst langen Teil der Fahrt oberhalb der Himmelssphäre fährt, also genau uranisch, das ist die Seele, die berufen ist, ein Freund der Weisheit oder der Schönheit oder eines Dieners der Musen und des Eros zu werden.

Der Sinn des Mythos kann nicht wohl verkannt werden: die uranische Sphäre – im Bilde substanziell zu denken – trennt das Oben und Unten, sie ist sozusagen der geometrische Ort der Philosophie, μεταξύ zwischen transzendent und empirisch,[8] und sie wird in das prävitale Dasein der Philosophen verlegt, um das Unwiderrufliche ihres Grenzcharakters als aus dem Absoluten selbst hergeleitet darzustellen.

In den besprochenen Bedeutungen: als Seele, Eros, Philosoph ist im Grunde der Begriff des μεταξύ der selbe: zwei Gegensätze kommen in Verbindung miteinander nur durch ein μεταξύ τι ἴδιον (Theaet. 154 A). Die Gegensätze sind die ideelle und die sinnliche Welt, das μεταξύ ist Symbol ihrer Methexis.[9]

II. Der Mensch ist ein Mittleres zwischen den Welten, insofern er Seele ist; insofern Eros ihn emporhebt; insofern er Philosoph ist, d. h. in Einem ausgesprochen: insofern er Erkenntnissubjekt ist. Nun gibt es aber verschiedene Arten und Grade der Erkenntnis, und es wird sich zeigen, daß in Platons Lehre von den Erkenntnis*arten* die Begriffe μέθεξις und μεταξύ die gleiche dominierende Rolle spielen wie in der psychologischen Betrachtung, in der sie ursprünglich koncipiert waren.

Im fünften Buche des Staates wird unter der Voraussetzung, daß das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar, das schlechthin Nichtseiende dagegen völlig unerkennbar sei (477 A) die *Meinung* (δόξα) als μέσον zwischen Wissen und Nichtwissen erwiesen, sie richte sich auf dasjenige, das zugleich als seiend und nichtseiend erscheinen könne, sie sei dunkler als Wissen, heller als Nichtwissen. Denn wer erkennt, erkennt, daß etwas ist, also vollkommen erkennbar sein kann nur das vollkommen Seiende, schlechthin Nichtseiendes muß völlig unerkennbar sein. Ein Mittleres wäre z. B. das, was bald als schön, bald als nicht schön erscheinen kann: das Gebiet der πολλά. Träger der δόξα ist der φιλόδοξος; er liebt und betrachtet schöne Stimmen und Farben und dergleichen, das Schöne an sich aber als Seiendes auch nur anzuerkennen, lehnt er durchaus ab (480 A). Diese Verteilung hat zunächst psychologischen Sinn; nicht als ob Wissen, Meinung, Nichtwissen etwa den drei Seelenteilen ent-

sprächen, von denen wir vorher gehandelt haben, sondern sie bilden eine Gradabstufung des Erkennens innerhalb des denkenden Seelenteils, des λογιστικόν.[10] Aber der eigentliche Zweck dieser Abstufung geht über das Psychologische hinaus: sie soll die im sechsten Buch folgende Systematik der Wissenschaften vorbereiten. Für diesen Zweck kommt von den drei Stufen die dritte, als bloße Negation des Wissens, in Fortfall, und es bleiben Wissen und Meinen als die beiden Grundvermögen übrig, die sich auf die beiden Reiche des Denkbaren und Wahrnehmbaren richten. Aber das Wissen sowohl wie das Meinen hat zwei grundsätzlich ungleichwertige Stufen. Es gibt erstens ein reines Wissen, das die Ideen selbst erfaßt (νοῦς) und zweitens das von diesem noetischen Wissen abgeleitete Wissen der Einzelwissenschaften (διάνοια), das die Ideen auf empirische Gegenstände bezieht; andrerseits gibt es erstens ein Meinen, das sich auf unmittelbare Wahrnehmung gründet (δόξα) und zweitens ein Meinen, das sich nur auf Bilder, Schatten, Spiegelungen wahrnehmbarer Dinge richtet (εἰκασία). Diese vier Stufen werden in folgendem Gleichnis veranschaulicht (509 E): Man denke sich eine Linie, die in zwei ungleiche Abschnitte geteilt ist: gemäß dem höheren Wert des Wissens bezeichne der größere das Gebiet des Denkbaren, der kleinere das des Wahrnehmbaren. Beide Abschnitte werden nach dem gleichen Verhältnis abermals geteilt, dann kennzeichnen der erste und zweite das Denkbare, der dritte und vierte das Wahrnehmbare, der erste und dritte das unmittelbar, der zweite und vierte das mittelbar Erfaßbare. Von diesen vier Abschnitten ist nun der letzte ohne erkenntnistheoretische Bedeutung[11] und wird, nachdem er einmal seinen Zweck im Gleichnis erfüllt hat, vom siebenten Buch an wieder aufgegeben. Er soll (vgl. 510 A und 534 A) nur dazu dienen, das Verhältnis genau zu bestimmen, in dem die drei anderen Abschnitte zu einander stehen: Noetisches Wissen verhält sich zum dianoetischen wie das Wahrnehmen eines Gegenstandes zum Wahrnehmen seines Abbildes.[12] So bleiben drei Arten von Erkenntnis, unter denen die dianoetische Erkenntnis der Einzelwissenschaften μέσον, μεταξύ ist zwischen der noetischen Ideenerkenntnis und der bloßen, auf Sinneswahrnehmung gegründeten Meinung: μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν (511 D). Wie im fünften Buche die Meinung als μέσον gefaßt werden mußte, um ihren erkenntnistheoretischen Charakter als einer Mischung von Wissen und Nichtwissen klarzustellen, so wird hier der Sinn der Dianoetik in eine μεσότης verlegt, deren Bedeutung es gilt klarzumachen.

Als Beispiel der Dianoetik wird die Mathematik verwendet und Folgendes ausgeführt: Die Mathematiker machen in ihrem Verfahren gewisse Voraussetzungen, Grundlegungen (ὑποτίθεσθαι), die sie als ganz sicher annehmen, ohne aber über diese Sicherheit Rechenschaft abzulegen. Diese Voraussetzungen, als seien sie jedem ohne weiteres klar, nehmen die Mathematiker als Ausgangspunkte (ἀρχόμενοι) und enden (τελευτῶσιν) bei

der Einzelaufgabe, die sie sich gestellt haben. Der Weg von den Voraussetzungen bis zu den Einzelaufgaben (Behauptungen) wird durch drei Etappen bezeichnet: ἐξ ὑποθέσεων ἄρχεσθαι – τὰ λοιπὰ διεξιέναι – τελευτᾶν οὗ ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσιν. Ist dies Verfahren, welches das dianoetische ist, folgerichtig (ὁμολογουμένως), so wird die Aufgabe richtig gelöst, eben weil die Voraussetzungen richtig sind. Bei den Einzelaufgaben bedienen sich die Mathematiker empirischer Figuren, aber nicht um dieser ὁρώμενα εἴδη willen, sondern wegen der wahren Figuren (σχήματα) selbst und des rechten Winkels an sich stellen sie ihre Erörterungen an. Diese wahren Figuren aber sind jene oben genannten Voraussetzungen. Daß es wahre Figuren gibt, ist die Voraussetzung dafür, daß ich empirische Gestaltungen, die ihnen ähnlich sehen, berechnen kann. Was bedeutet es nun, daß der Mathematiker bei den ὑποθέσεις 'anfange' und in der empirischen Sphäre 'endige'? Es bedeutet, daß oberhalb und unterhalb der Mathematik (Dianoetik), durch deutliche Schnitte (τμήματα) von ihr getrennt, ein höheres und ein tieferes Gebiet der Erkenntnis liegen, die nicht mehr zu seinem Geschäfte gehören. Das tiefere Gebiet wird hier nicht genauer behandelt, es sind diejenigen Qualitäten der Dinge, die rationaler Erfassung unzugänglich sind, die Außenwelt, sofern sie ausschließlich mit Sinnen wahrgenommen wird. Wo sinnenanschauliche Wahrnehmung aufhört und rationale anfängt, bezeichnet erst eine spätere Stelle, VII, 523 C, deutlich: Die Sinne 'wecken' den Verstand, indem sie ihn nötigen, Widersprüche zu lösen, die die ausschließliche Wahrnehmung ungelöst läßt: Für das Auge sind die Finger eben Finger und weiter nichts, aber derselbe Finger erscheint dem Auge groß und klein, weich und hart, je nach Umgebung, Lage usw. Diese Widersprüche werden erst durch rechnendes Denken auf feste Maßstäbe bezogen. Es gibt Wahrnehmungen, die 'Wecker der διάνοια' sind, und solche, die es nicht sind (424 D). Das höhere Gebiet hingegen findet eingehende Behandlung. Die mathematische διάνοια geht von den reinen σχήματα aus und steigt von diesen hinab bis zu den ὁρώμενα; sie bedient sich der σχήματα als ὑποθέσεις, denn der Weg hinauf, ἀνωτέρω τῶν ὑποθέσεων ἐπ' ἀρχήν, ist ihr nicht möglich. Also die Mathematik bedient sich des progressiven Verfahrens, es gibt aber auch ein regressives; die Mathematik beginnt mit Anfängen, es gibt aber auch einen Anfang schlechthin. Er liegt 'weiter oben', im Gebiet der rein noetischen Erkenntnis, der Dialektik. In ihr steigt – im Gegensatz zu der hinabsteigenden διάνοια – der νοῦς kraft der δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι hinauf, er unternimmt ἐπιβάσεις und ὁρμάς, und zwar, indem er von den gleichen ὑποθέσεις ausgeht wie der Mathematiker, nur benutzt er sie nicht als ἀρχαί, sondern als das, was sie in der wörtlichen Bedeutung des Ausdrucks sind: τῷ ὄντι ὑποθέσεις = als Unterlagen, fast möchte man sagen, als Sprungbrett. Dieser Weg aufwärts führt bis zur wahren ἀρχή, ἀνυπόθετον. Diese ἀρχή ergreift (ἁψάμενος) der Dialektiker und steigt dann, sich an alles

haltend, was mit ihr zusammenhängt, wieder hinab. Die Anhodos beginnt mit den Grundlegungen und endet beim ἀνυπόθετον, die Kathodos beginnt mit ihm und endet bei den Grundlegungen. Die Kathodos ist stetig, in stetiger Folge gelangt der Dialektiker, vom Voraussetzungslosen aus Stufe für Stufe hinabsteigend, zu den Grundlegungen; die Anhodos aber findet nur kraft eines Aufschwunges nach oben statt. Im Gegensatz zum Mathematiker bleibt der Dialektiker ganz in der begrifflichen Sphäre, 'er bedient sich der Begriffe selbst und für sich und endet in Begriffen.'[13] Also die Dialektik beginnt mit den gleichen ὑποθέσεις wie die Dianoetik, aber für diese sind sie nicht problematisch, für jene sind sie es. Alle dianoetischen Wissenschaften enden mit ihren Axiomen, mit ihren Spitzen, in einer Ebene, die für die Dianoetik selbst sozusagen Zimmerdecke, für die Dialektik Fußboden ist; denn der Dialektiker benutzt diese Axiome als wirkliche 'Grundlage', um einen Aufschwung zu nehmen, der, wenn er gelingt, zur allerobersten Instanz führt. Zwischen dieser Spitze und der Ebene der Voraussetzungen sind Zwischenglieder, ἐχόμενα, und zwar selbstverständlich von oben nach unten in zunehmender Zahl. Die an diesen Gliedern vollzogene stetige κάθοδος kann nichts anderes sein als die Deduktion; haben wir die oberste Idee 'erfaßt', so sind wir imstande, aus ihr die Stufenfolge der Begriffe abzuleiten; die sprunghafte ἄνοδος muß Induktion bedeuten: durch stetige Induktion allein kommen wir nie zum Begriff als Wesenheit, es bedarf immer eines gewaltsamen Aufschwunges, bei dem die Idee vorausgesetzt werden muß, die der Dialektiker 'ergreifen' will.

Das also ist die erste Kennzeichnung aller Dianoetik, daß sie μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ ist; sie beginnt bei dem nur Denkbaren und endet bei dem nur Sichtbaren, sie verbindet also diese beiden einander entgegengesetzten Wesenheiten,[14] indem sie von den Wahrnehmungen zu den Ideen hin- und herüberleitet, mit anderen Worten: indem sie die μέθεξις beider Welten in der Erkenntnis ermöglicht. Denn wenn zwei ἄκρα gegeben sind, so ist die Definition des μεταξύ diese: τὸ ἀμφοτέρων μετέχον (VI 478 E).

Platon hat dafür gesorgt, daß wir uns bei dieser Ansetzung der Dianoetik an die Ansetzung der δόξα noch einmal erinnern: 478C war die δόξα definiert als γνώσεως σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον· ἐντὸς δ' ἀμφοῖν κεῖται· μεταξὺ ἄρα ἂν εἴη τούτων. VII, 533D, wo der ganze Aufriß der Erkenntnisstufen rekapituliert wird, heißt es von den dianoetischen Wissenschaften: δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης. Die Kennzeichnung beider Stufen, der δόξα wie der διάνοια, auf so übereinstimmende Weise hat dazu geführt, daß man beide für nahezu dasselbe erklärt hat, das Nichtwissen sei mit der ψευδὴς δόξα, die Dianoetik mit der ἀληθὴς δόξα zu identificieren. Dies ist natürlich falsch. Meinung geht immer das Werdende an, Vernunft-

tätigkeit immer das Seiende (534 A), und wenn die 'wahre Meinung' auch mit dem Denken das Wahrheitsmoment gemein hat, so hat sie doch ihren Ursprung – und das ist für Platon das Entscheidende – in der Tätigkeit der Sinne. Gerade das bezeichnet Platons eigenste Leistung: Während die Griechen vor ihm und sogar andere Völker vor den Griechen das philosophische Denken als grundverschieden von der Sinneswahrnehmung erkannt hatten, so erkennt er – und weist damit aller künftigen Wissenschaft den Weg –, daß das mathematische Denken sowohl von dem philosophischen wie von der Sinneswahrnehmung seinem Grundcharakter nach verschieden sei. Nun ist aber mathematisches Denken nicht auf die Mathematik beschränkt. Platon spricht von dianoetischen ἐπιστῆμαι (im Pluralis) und sagt, streng genommen dürften sie den Namen ἐπιστήμη, der eigentlich nur der Dialektik zukomme, nicht führen. 'Aber meines Erachtens darf unter Männern, die mit einer Untersuchung über so wichtige Gegenstände zu tun haben, über Namen nicht gestritten werden' (533 D). Der Sinn der Dianoetik ergibt sich aus ihrem Charakter als μεταξύ: es sind im Gegensatz zu der einen, dominierenden Grundwissenschaft der Dialektik die verschiedenen Einzelwissenschaften, die eben Wissenschaft sind nur durch das philosophische Moment, das sie aus der Dialektik beziehen, da Sicherheit des Erkennens immer nur aus dem Sein der Ideen stammen kann; es ist die auf die verschiedenartigsten Gebiete gerichtete Tätigkeit des Verstandes, wie Kant sagen würde, im Gegensatz zu dem Einen Geschäft der Vernunft;[15] es sind die Einzeldisziplinen, deren höchste Axiome sämtlich in der einen Ebene liegen, die die Grundfläche des Ideenkegels ist, der das Gebiet der Dialektik ausmacht;[16] es sind alle Wissenschaften, die nach dem Vorbilde der streng deduktiven Mathematik das Relative nach absoluten Maßstäben messen. Insofern kann man von Platon sagen, daß schon für ihn jede Wissenschaft nur so weit Wissenschaft war, als sie more geometrico, d. h. deduktiv, ihre Sätze abzuleiten vermochte. Das Mißverständnis, als sei Dianoetik schlechthin Mathematik, geht schon auf das Altertum zurück, aber bereits Proclus im Kommentar zum ersten Buch der Elemente des Euklid[17] erkannte beides richtig, erstens den Grund für die mathematische μεσότης (Prologus I S. 5 ed. Friedlein): Ἡ μὲν δὴ μεσότης τῶν μαθηματικῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τοιαύτη νοείσθω, πρός γε τὸ παρὸν τὸ μεταξὺ συμπληροῦσα τῶν τε παντελῶς ἀμεριστῶν οὐσιῶν καὶ τῶν περὶ τὴν ὕλην μεριστῶν γενομένων; zweitens die Wesensbestimmung der Dianoetik überhaupt (ebenda S. 4): Τὰ δὲ μαθηματικὰ καὶ ὅλως τὰ διανοητὰ μέσην κεκλήρωται τάξιν, τῶν μὲν τῇ διαιρέσει πλεονάζοντα, τῶν δὲ τῇ ἀυλίᾳ προέχοντα κ. τ. λ.

Noch einmal, zum Abschluß der gesamten Darlegungen über die Systematik der Erkenntnisstufen, wird in einem neuen Gleichnis die Vermittlungs- und Zwischenstellung der Dianoetik veranschaulicht: 533 B werden voneinander geschieden

1. diejenige Wissenschaft, 'die das wahre Wesen eines jeden Dinges methodisch in jedem einzelnen Falle zu erfassen sucht'; es ist die rein noetische Erkenntnis,

2. 'die τέχναι, die sich entweder auf Meinungen und Begierden der Menschen beziehen oder insgesamt gerichtet sind auf die verschiedenen Arten des Entstehens oder auf die Pflege des Entstandenen und Zusammengesetzten'; sie stehen alle im Dienste der δόξα,

3. die übrigen Wissenschaften, 'denen wir einen Anteil an der Erfassung des Seienden zuschreiben, die Geometrie und die ihr folgenden Fächer; wir sehen, daß diese zwar über das Seiende träumen, es aber wachend zu schauen, ist ihnen unmöglich, so lange sie sich bloßer Voraussetzungen bedienen und an ihnen nicht rütteln, da sie keine Rechenschaft über sie geben können. Denn was seinen Anfang im Nichtwissen hat, und wessen Ende und Mitte aus dem, was man nicht weiß, zusammengeflochten wird, wie kann aus solcher Einhelligkeit des Nichtwissens jemals Wissenschaft werden?' Dies ist das Gebiet der Dianoetik.

Aus dem gleichen Grunde wird ihr hier ein Traumdasein zugesprochen und war sie oben im Stabgleichnis der εἰκασία verglichen: Sie hat es zu tun mit Abbildern des wahren Seins. Sofern diese empirisch sind, gehören sie streng genommen in das Gebiet der δόξα, aber sofern sie 'Dreieck', 'Staat' sind, tragen sie begrifflichen Charakter. Das Erkenntnisvermögen, das sich auf diese zwitterhaften Gebilde richtet, muß, nach dem der Lehre Platons zugrunde liegenden Postulat des Parallelismus[18] zwischen Erkenntnis und ihrem Gegenstand, einen Grenzcharakter haben und wird daher dem Wahrträumen verglichen. Der gleiche Grundgedanke wie das Stab- und Traumgleichnis beherrscht drittens auch das Höhlengleichnis.[19]

Die drei Stufen der Erkenntnis werden hier (Rep. VII, Kap. I–III, XII –XIV) in die Dimension des zeitlichen Nacheinander projiziert, es handelt sich um die pädagogische Aufgabe, den sogenannten natürlichen Menschen aus dem Zustand des naiven Realismus durch Erziehung zum denkenden Menschen und von da aus, im Idealfalle, zum philosophischen Menschen auszubilden. Die dreifache Stufung sehe ich deutlich gezeichnet in den drei Körperhaltungen, den drei Orten der Handlung, den drei Beleuchtungen und den drei Arten der sichtbaren Gegenstände. Platon hat selbst (517 B) darauf hingewiesen, daß das Höhlengleichnis im Zusammenhange mit dem Stabgleichnis (VI, 509f.) behandelt werden müsse, aber auch der Inhalt zwingt dazu. Man darf im Höhlengleichnis die Vergleichung zwischen den Erkenntnismöglichkeiten und den Sehmöglichkeiten nicht allzu sehr pressen. Denken und Sehen verhalten sich zu ihren Objekten nicht in ganz gleicher Weise: das Denken hat feste Stammbegriffe, feste Axiome, Grundlegungen, kraft deren es seine Objekte adäquat erfassen kann, während das Sehen unter Umständen hinter seinen Objek-

ten zurückbleiben muß. Daher kommt Platons Systematik deutlicher im Stabgleichnis zum Ausdruck als im Höhlenbilde, und bei der Deutung dieses halte man sich aufs genaueste jenes vor Augen.

Der gefesselte Mensch, der Realitäten zu sehen glaubt und doch nur Schatten sieht, ist der Mensch der αἴσθησις und δόξα. Beides ist auch hier wieder im Grunde das selbe. Die bloße Wahrnehmung, die nichts ist als Wahrnehmung, unterliegt der Täuschung, daß sie tatsächlich nicht einmal unmittelbar erfaßt, was sie wahrzunehmen glaubt; daher der notwendig fragmentarische und uneigentliche Charakter der Schatten auf der Höhlenwand; es handelt sich um Schatten von Teilen menschlicher Nachbildungen; wenn es Schatten wirklicher und ganzer Lebewesen wären, so wäre die δόξα ja Abbildung von Wahrem! Sie hat aber mit Wahrheit (aus eigener Kraft) gar nichts zu tun. Es ist unmöglich, daß aus dieser 'Meinung' ein Wissen werde, denn sie ermangelt des grundsätzlichen Erfordernisses für jegliches Wissen: der Quelle der Gewißheit sicher zu sein: der Gefesselte weiß nichts von dem Feuer, das die Schatten auf die Wand der Höhle wirft; die Wahrnehmung ahnt nichts von den Bedingungen ihres eigenen Daseins. Sie ist im besten Falle auf die Beobachtung der Sukzession angewiesen, wie jener Arzt, der im Theaetet gemaßregelt wird, der nur die Folge der Symptome, nicht aber deren Ursachen kennt.

Der entfesselte Mensch wird zunächst Dianoetiker. Die Entfesselung ist ein schmerzhafter Akt, der Mensch erleidet durch die Erziehung im wissenschaftlichen Denken eine grundsätzliche Änderung seiner natürlichen Attitüde, er wendet sich geradezu um. Aber damit gewinnt er eine Freiheit, die der φιλόδοξος nicht hat: aus der Starrheit der Sinneswahrnehmung, die nicht vom Flecke kommt, geht er zur Bewegung über, erst er kann schreiten, 'fortschreiten'; er hat noch nicht den Superlativ, aber den Zwischengrad erreicht, er sieht 'richtiger', ist dem Sein 'näher gerückt', sieht Dinge, die 'in höherem Grade' sind, nämlich seiender als die Schatten, die sie werfen, aber weniger seiend als die Gegenstände, von denen sie Nachbildungen sind. Vor allem sieht er das künstliche Feuer in der Höhle selbst. Es ist allerdings nur ein Abbild des wahren Feuers, der Sonne, aber das war ja das wesentliche an jeglicher διάνοια, ihr μεταξύ, daß sie es zwar mit Abbildern, doch mit solchen von wahren Urbildern zu tun hat. Infolge der Blendung mißtraut er oft seinem neuen Erkennen und möchte bisweilen lieber wieder in die alte Naivität zurück, aber das zeigt nur, wie stark das neue Licht ist, und vielleicht auch, daß schon zur Dianoetik nicht jeder berufen ist.

Im Stabgleichnis konnte die Dianoetik über die ἀρχαί hinaus nicht ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, und erst die Dialektik legte die sprunghafte ἄνοδος und die stetige κάθοδος von den ἀρχαί aus nach oben zurück. Entsprechend muß der Mensch im Höhlengleichnis gewaltsam aus der Höhle heraus und den holprigen und steilen Weg aufwärts geschleppt werden. Jetzt erst ist

er ganz im Freien, er sieht die wirklichen Dinge im Lichte der Sonne[20] selbst, die Ideen im Lichte der Wahrheit. Der Hinweg bis zum Ziel selbst ist mühsam und beschwerlich; es wäre ein Irrtum zu glauben, wer über ἀρχαί hinausgelangt sei, habe bereits die Dialektik im ganzen gewonnen. Die Dialektik ist für den Dianoetiker noch so mannigfaltig, wie es die Welt für einen Höhlenmenschen wäre, und auch in der Dialektik geht es nur über Voraussetzungen hinweg zum Voraussetzungslosen, ja das Ziel selbst wird überhaupt nur μόγις erschaut. Ist es aber erschaut, so ist der Rückweg stetig, von der höchsten Idee aus zurück geht der Weg in folgerichtiger Deduktion: συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν καὶ καλῶν αἰτία.[21]

Es ist nun unzählige Male behauptet worden, daß das Höhlengleichnis dazu diene, den Dualismus zwischen Ideenschau und Sinneswahrnehmung zu veranschaulichen, und es soll selbstverständlich nicht geleugnet werden, daß die Distanz zwischen beiden im Staate noch ebenso groß ist wie im Phaedon; aber worauf es ankommt, ist das μεταξύ, das im Phaedon fehlt. Dort führt aus der Höhle zum Sonnenlicht kein Weg, nur der Tod: 'Nicht eher, wie es scheint, wird uns das zuteil werden, wonach wir streben und was der Gegenstand unsrer Liebe ist, nämlich die Vernünftigkeit, als bis wir gestorben sind – das zeigt sich ganz klar –, so lange wir leben aber nicht' (Kap. XI, 66 E); aus dem Todespfad[22] ist aber im Staate der Lebensweg des Denkers geworden: Um uns im Denken zu betätigen, brauchen wir die irdische Sphäre gar nicht zu verlassen; Dianoetik ist möglich; wir können es in der Höhle[23] bis zum Anschauen der Abbilder der wahren ὄντα, ja des Abbildes des wahren ὄν selbst bringen. So ist die irdische Welt seit den Tagen des Phaedon um eine ganze Stufe gestiegen: aus zwei Stufen sind drei geworden, und sie nimmt die mittlere ein; die verstandesmäßige Erkenntnis der realen Welt ist zur mittleren Proportionale geworden zwischen der Vernunftbetätigung im Lichtreich der Dialektik und den Schattenbildern einer unkontrollierten, nur zu normloser Meinung verführenden Tätigkeit der Sinne.[24]

III. Alles Denken ist Denken des Seienden, alle Wahrnehmung ist Wahrnehmung des Werdenden; der Erkenntnisgegenstand bedingt die Erkenntnisart. Der Dianoetik als Zwischenstufe zwischen reinem Denken und sinnlicher Wahrnehmung muß eine Zwischenstufe zwischen den denkbaren und wahrnehmbaren Objekten selbst entsprechen. Sie stellt sich heraus als die empirische Welt selber. Der mittlere Charakter der Dianoetik zeigte sich in der deduktiven, mathematischen Methode; der mittlere Charakter der Welt muß sich darin zeigen, daß sie der gedanklichen Erfassung durch diese Methode zugänglich ist, daß sie gleichsam ein mathematischer Gegenstand ist, daß sie sich als fähig erweist, nach Ideen gedeutet zu werden, indem sie die Form in ihren Stoff, das Sein in ihr Werden aufnimmt. So werden Methexis und Metaxy von den Erkenntnisarten aus

drittens von größter Bedeutung für die Erkenntnisgegenstände: was Objekt menschlicher Wissenschaft werden soll, muß sich als μέσον begründen lassen. Der Chorismos führte nicht nur ethisch zur Weltflucht des Phaedon, er führte auch politisch zu völliger Passivität, denn im Tummelplatz der Begierden kann Vernunft nicht heimisch werden, und der Sokrates der Apologie lehrt, wer sich in die Politik begebe, müsse darin umkommen; auch Naturwissenschaft war nicht möglich, wenn die Welt als Materie, als ὁρατὸν γένος, in kontradiktorischem Gegensatz zum νοητόν, zur reinen, allein dem Denken zugänglichen Form stand, daher das verständnislose Urteil über Anaxagoras im Phaedon. Aber Leben und Staat, Welt und Natur werden sinnvoll, der Erkenntnis zugänglich, sobald sie, die ursprünglich die untere Seite des Gegensatzes gewesen waren, zur Mitte emporgehoben werden, und ebenso wie die Seele, die anfangs allein durch ihre μεσότης zur μέθεξις gelangt war, nun sämtlich als ideeller Gestaltung zugänglich erkannt werden. Das Buch vom Staat, der Sophistes, Philebus und Timaeus sind es namentlich, die diese Entwicklung durchführen und die Reihe der μέσα aufstellen.

Die ganze Politeia ist auf der Voraussetzung aufgebaut, daß man die menschliche Welt zur Aufnahme der Idee zwingen kann. Die angehenden Staatsmänner sollen nach Platons Programm Mathematik studieren, nicht um Mathematiker zu werden, sondern um der dianoetischen Methode willen. Wie der Geometer das empirische Dreieck auf das wahre Dreieck an und für sich bezieht, so soll der Politiker die empirische Machtsphäre, die 'des Königs' ist, mit der Einsicht 'des Philosophen' durchleuchten. Dies ist der Sinn des Satzes, daß die Könige Philosophen werden müssen: Politik ist Dianoetik, Verwertung der Ideen für die Welt. Wäre sie δόξα, so wäre sie wertlos; wäre sie Dialektik, so wäre sie nicht empirisch verwertbar; sie muß Synthesis beider sein. Im fünften Buche 473 B f. wird genau die dianoetische Methode der Politik beschrieben. Natürlich muß der rechte Politiker sich auf die Dialektik verstehen, nachdem er aber die positive Aufgabe gelöst hat, die Idee der Polis zu erfassen, liegt ihm die zweite, negative, ob, zu ergründen, worin es dem empirischen Einzelstaate an der Vollkommenheit mangelt, sodann die dritte, rein dianoetische: zu finden, welche 'möglichst geringe Veränderung' den Staat zu der vollkommenen Verfassung hinüber führen könne. Ἐὰν μὴ . . . ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν τε νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ[25] φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστιν κακῶν παῦλα. Der Ton liegt auf dem συμπίπτειν! Bisher waren die Einen (wie zu Zeiten der junge Platon) Ideenschauer, die Anderen Machtmenschen gewesen. Die Vermittlung fehlte. Die Idee des Guten soll aber selbst Macht werden in der wirklichen Welt durch die Lebensordnung des Staates. Der synthetischen Kraft der

politischen Dianoetik entspricht es, daß der Staat selbst – wie später die Kirche – μεταξύ zwischen Himmel und Erde ist,[26] eine Himmelsordnung im Kleinen, eine Menschenseele im Großen. Gewiß will Platon im Staate die menschliche Gesellschaft zur Annahme der Idee zwingen, aber dem wahren Politiker wird ausdrücklich die Berechtigung abgesprochen, sich dauernd im Reich der Ideen aufzuhalten. 'Es ist nicht nur glaublich, sondern geradezu notwendig, nach dem Bisherigen, daß es ebenso verfehlt wäre, die Leitung des Staates dem Ungebildeten und der Wahrheit Unteilhaftigen anzuvertrauen, wie andrerseits denen, die ununterbrochen ausschließlich dem Studium leben dürfen[27] (VII, 514 B), denn dem ersten fehlt die Kenntnis des höchsten Gutes für die Menschheit, dem zweiten aber das praktische Interesse.' Wenn die Politiker 'den Anstieg nach der Höhe vollzogen' haben, so müssen sie, wenn nötig, gewaltsam gezwungen werden, 'zurückzukehren zu jenen Gefesselten und teilzunehmen an ihren Mühsalen', denn 'das Staatsgesetz zielt nicht darauf ab, daß es einer Klasse besonders wohl ergehe, sondern das Wohlergehen soll dem Staat als Ganzen zukommen'. Platon hat in eigener Person in den 'Gesetzen' gezeigt, daß der wahrhaft dianoetische Politiker unter den verschiedenen Möglichkeiten abwägend die zu finden habe, die den Ausgleich zwischen den Gegensätzen von Ideen und Dingen tatsächlich herzustellen vermag, und wenn der beste Weg, wie ihn der 'Staat' vorschlägt, nicht gangbar ist, weil er der Wirklichkeit zu ferne liegt, ein zweiter Weg zu suchen ist.

Auch die Ethik hat im Buche vom Staate dianoetischen Charakter: Der Mensch ist Bürger zweier Welten, aber er darf sich nicht damit begnügen, die idealen Forderungen an sich erkannt zu haben, er soll sie im Leben verwirklichen helfen, Ewiges in die Zeit hineinverlegen, wobei es ein für allemal unmöglich bleibt, die Idee selbst in voller Reinheit abzubilden. Auch im Philebus ist das 'gute' Leben ein 'gemischtes' Leben, wobei das Wertvollste an der Mischung das rechte Verhältnis ist: aber gerade dieses verlangt, daß der Schönheit und Vernunft, den Erkenntnissen und Künsten auch die Lust beigemischt werde, natürlich nur die edle Lust, aber das ist das Charakteristische an dem neu gewonnenen Standpunkt, daß nicht über die Lust an sich radikal der Stab gebrochen wird, weil sie der Vernunft nicht wesensverwandt ist: So sehr es in Platons Sinne ein für allemal unmöglich bleibt, die Idee hienieden in ihrer Reinheit abzubilden, so stark ist andrerseits in ihm die Überzeugung geworden, daß man Unvernünftiges so lange nicht vernünftig gestalten könne, solange man es als das ansieht, was dem Vernünftigen einfach als Negation entgegengesetzt sei.[28] Was der dianoetischen Erkenntnis zugänglich sein will, muß sich als Mittleres erweisen. Ist dies bei der Welt im Kleinen, im Menschenleben und im Staate, gelungen, so muß es auch beim Kosmos, ohne den jene nicht wären, möglich sein. Hier gilt es nun, den Grundsatz, der historisch durch die Namen Eleaten und Heraklit bezeichnet wird, den Gegensatz zwischen

Sein und Werden, in einer Naturwissenschaft ermöglichenden Weise aufzulösen. Denn solange dieser Gegensatz bestand, blieb es bei der Alternative: unser Denken ist Denken des Seins, denn es ist an die Urteilsform 'A ist B' gebunden; die Welt ist eine Welt des Werdens, denn Leben und Bewegung sind ihr Grundtatsachen. Also ist die Welt dem Denken nicht zugänglich, und der Mensch muß entweder das notwendig von ihm Gedachte oder andrerseits die Urtatsache seiner eigenen leiblichen Existenz verneinen. Sein ist Sein und schließt jedes Anderssein und Nichtsein aus. Werden aber ist Übergang von einem Sein in ein anderes oder vom Nichtsein ins Sein. Die Dialektik ist Wissenschaft vom Sein, denn das wahre Urteil 'ist' schlechthin; der Kosmos ist Schauplatz des Werdens, sein kontinuierliches Verfließen dem Strome vergleichbar. Beides erscheint schlechthin unverträglich; aber nur, wenn man mit Aristoteles das τρίτον zwischen ihnen sucht. Platon schlägt auch hier wieder den Weg ein, den er bisher gegangen ist: der untere Teil des Gegensatzes wird selbst mittlerer Begriff. Um das Resultat vorweg zu nehmen: Sein und Nichtsein werden die polaren Gegensätze, zwischen ihnen aber erhält das Werden seine Stätte. Wir haben im Sophistes und Philebus den urkundlichen Beweis, wie Platon zu der Erkenntnis kam, daß in der Dialektik die Begriffe Sein und Werden aufs engste auf einander angewiesen, ja, daß beide im Urteil gleichermaßen enthalten sind.

Das Sein der Kopula ist kein totes, starres Sein.[29] Wäre es starr, so hätten die Kyniker recht und das Urteil: 'Die Rose ist rot', wäre unmöglich, da Rose und rot keineswegs identisch sind, wir dürften nur sagen, Rose ist Rose und rot ist rot; alles andere verstieße gegen den Satz des Widerspruchs. Nun dürfen wir aber unzweifelhaft urteilen: 'Die Rose ist rot', denn die Dialektik schafft – dies ist ihr Wesen bei Platon wie bei Hegel – durch den Schluß dem Urteil seine Rechtfertigung. Also bedeutet das Sein der Kopula ein Fortschreiten vom Subjekt zum Prädikat, ihr Sein ist Bewegung, ist Werden, ist δύναμις[30] im Sinne von Funktion. Bedeutet die Kopula die Gemeinschaft von Subjekt und Prädikat, so ist in ihr Sein und Werden zugleich enthalten. Das Sein bedient sich des Werdens,[31] um Erkenntnis, um wahre Urteile zu schaffen, um sich sozusagen in Tätigkeit zu setzen: 'Dieweil ich bin, will ich auch tätig sein.' Das Werden aber bedarf des Seins, um ein Ziel zu haben; Werden heißt: werden, um zu sein, es heißt: das Sein des wahren Urteils verwirklichen, im Dienste des Seins stehen, γένεσις εἰς οὐσίαν.[32] So ist das Werden zur Gehilfin des Seins geworden, es verhilft dem, was sein soll, also noch nicht ist, folglich dem Nichtsein zum Sein, es hat zwischen beiden seinen Platz. Jetzt ist das Werden wissenschaftlich verwendbar geworden, die Aufgabe der Dialektik 'Trennung' und 'Verknüpfung' der Begriffe vorzunehmen (Kap. XXXVIII f.) ihrem Wesen nach festgestellt. Aber dies Ergebnis bleibt nicht auf die Dialektik beschränkt. Für Platon ist das Sein der Urteilsform nicht etwa

eine Abstraktion des Verstandes; wie die Wahrheit des Urteils absolute Wahrheit, so ist sein Sein das reale Sein selbst; ein Unterschied zwischen Dialektik und Metaphysik besteht für Platon ebensowenig wie für seine Vorgänger.[33] Und wenn das Sein des Urteils die Verbindung mit dem Werden eingeht, so ist damit gesagt, daß das Sein selbst, also das der Ideen, alle eleatische Starrheit verloren und Wärme, Leben, Bewegung in seinen eigenen Dienst gestellt hat.[34] Aber bevor wir auf die Folgen dieser Reform für die Wissenschaft vom Kosmos eingehen, muß noch ein zweites gegensätzliches Begriffspaar betrachtet werden, dessen Auflösung von nicht minderer Bedeutung ist, das Eine und das Viele.

Einheit und Vielheit ist neben Zweck und Ursache, neben Geist und Körper, neben Leben und Tod allezeit eine Grundfrage der Metaphysik gewesen. Bei Platon kam die Einheit von Anfang an der Idee, die Vielheit den Phänomenen zu.[35] Die Einheit ist das Allgemeine, das Wesen; von ihr kann es Wissenschaft geben: vom allgemeinen Kreis, der wirklich das Wesen des Kreises in sich enthält, aber nicht von den unendlich vielen empirischen Kreisen, die fern von seinem eigentlichen Wesen sind. Nun aber hat der empirische Kreis 'Anteil' am wahren, er ist nur insofern Kreis, als dieser in ihm zur Erscheinung kommt; gerade die Einheit des ideellen Kreises macht die empirische Figur zum Kreise, also hat der empirische Kreis teil an der Vielheit und Einheit. Er hat nicht die Form des wahren Kreises, ist aber auch nicht ohne Form, er ist ein Mittleres zwischen Geformtem und Formlosem, und wenn jenes das Eine, dieses das Viele ist, so ist in ihm ein Mittleres gegeben zwischen Einheit und Vielheit. Welches aber ist das Mittlere zwischen Einem und Vielem? Die Antwort gibt der Philebus. Hatte der Sophistes, historisch angesehen, den Streit zwischen den Eleaten und Heraklit geschlichtet, so setzt der Philebus die Entwicklung fort, die von Anaximander zu Parmenides geführt hatte. Jener hatte gelehrt, die wahre Wirklichkeit müsse als ἄπειρον gedacht werden, als das Unendliche, Grenzenlose, Unbestimmte, aus dem das Endliche hervorgeht und in das es zurückkehrt. Parmenides hatte erkannt, daß im Gegenteil das Wirkliche als Einheit und als die Bestimmtheit selbst müsse gedacht werden, daß Grenzenlosigkeit ein verworrener Begriff, daher die wohlgerundete Kugel das wahre Symbol der Wirklichkeit sei. Aber die Einheit der wohlgerundeten Kugel ist Allheit; kann sie auch im ganzen gedacht werden, so bleibt sie transzendent, ist ohne Wert für die Deutung des einzelnen, ermöglicht nicht Wissenschaft, sondern macht sie unmöglich. So war der Zwiespalt zwischen dem Einen und dem Unendlich-Vielen offen, und Platon sagt, nahezu alle Leute seien sich einig, sich mit einem so nutzlosen Unterfangen, wie diese Frage es darstelle, gar nicht mehr zu befassen (Phileb. V 14D). Dies nutzlose Unterfangen ist aber gerade auf das gerichtet, was nicht mehr und nicht weniger ist als die Frage nach dem Wesen der wissenschaftlichen Probleme überhaupt, es han-

delt sich bei jeder wissenschaftlichen Frage nicht nur darum, 'daß das anfänglich Eine Eines und Vieles und Unendliches sei, sondern wieviel es sei. Mit der Form des Unendlichen dürfe man nicht eher an das Viele herantreten, als bis man die genaue Zahl dieser Vielheit, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen liegt, näher erkannt habe . . . Die Götter haben uns diesen Weg der Forschung, des Lernens und der Belehrung angewiesen, die jetzigen Weisen jedoch . . . setzen nach dem Einen sofort das Unendliche, die Mittelglieder aber entgehen ihnen. Danach bestimmt sich der Unterschied, ob wir dialektisch oder eristisch verfahren' (Kap. VI 16D). Das Mittlere, das πόσον also ist die charakteristische Frage der Wissenschaft,[36] der der Eristiker aus dem Wege geht; in Rechenkunst wie in Sprachkunde, ja in aller menschlichen Erkenntnis handelt es sich beim Erkennen um (sei es die quantitative oder qualitative) Bestimmtheit, um das begrenzte Einzelne, dessen Begrenzungen zu bestimmen (ὁρίζειν) durch die Immanenz des Gesetzes im Konkreten ermöglicht wird. Deshalb wird die Göttin der Harmonie die 'Retterin' der Menschen genannt (Kap. XIII 26C), weil sie die Erkenntnis rettet, d. h. die Phänomene für die Erkenntnis rettet, indem sie aus zwei extremen Gattungen nach zahlenmäßig-harmonischem Maß eine dritte mischt, die allein der Erkenntnis zugänglich ist. Wie jede Zahl zwischen unendlich groß und unendlich klein, jede Tat zwischen unendlich gut und unendlich schlecht eine mittlere Stelle einnimmt und es Aufgabe des Denkens ist, eben diese Stelle zu bestimmen, so erhält das ganze Gebiet den passenden Namen des 'Größeren und Kleineren' und steht nicht mehr im kontradiktorischen Gegensatz zum Sein, sondern mitten zwischen Sein und Nichtsein. Mit anderen Worten, durch das πόσον ist genau das selbe gewonnen, wie durch das γίγνεσθαι εἰς οὐσίαν, beides bezeichnet ein und das selbe τρίτον γένος, in ihm treten die beiden Welten zusammen,[37] seine Kenntnis ist eine 'Gabe der Götter an die Menschen, durch irgendeinen Prometheus herabgebracht, von hellstem Feuerglanz umstrahlt' (Kap. VI, 16), d. h. Licht bringend in die dunkle Sphäre der Sinneswahrnehmung. Die extensive Unendlichkeit des Anaximander und die transzendente Einheit des Parmenides ist zur intensiven Unendlichkeit, zur Bestimmtheit des einzelnen innerhalb des ὅρος geworden, ἄπειρον und πέρας haben ihre Vereinigung gefunden.

Sämtliche Wissensfächer, so heißt es im Kapitel XXXVIII, haben Sokrates wie einen Türhüter bestürmt und bedrängt, daß er sie einlasse. Im Hause drinnen ist das reine Wissen, draußen alle Fächer der sinnesanschaulichen Kenntnisse. 'Soll ich die Türen öffnen, daß sich das mangelhafte Wissen mit dem reinen mischt? . . . Soll ich sie alle insgesamt einströmen lassen in das poetische Mischbecken Homers? – Gewiß. – So sind sie denn zugelassen.'

So hat sich 'das dritte Geschlecht', das Reich des Werdens, feierlich konstituiert. Zwar kann 'die große Fülle dessen, was in diesem dritten

Geschlechte zur Entwicklung gelangt, in Verwirrung setzen' (Kap. XIII 26), aber die Struktur der Welt des Werdens ist entdeckt, und es handelt sich nur noch um die Durchführung des neuen Prinzips. Das Sein bleibt, was es von Anfang an war; das Werden hat sich als ein Mittleres herausgestellt; was aber ist das Nichtsein? Dem Denken zugänglich ist das Sein; das Werden wird erfaßt von der gemischten Erkenntnis; was aber ist das schlechthin Undenkbare?

Das Nichtseiende, das Undenkbare muß das Gegenteil der Idee sein. Der Idee verdankt die Erscheinung, was an Einheit, Dauer, Sein in ihr ist; von dem entgegengesetzten Prinzip also muß die Erscheinung den Charakter der Geteiltheit, der Veränderlichkeit, des Scheines beziehen. Ist die Idee reine Form, so muß das gesuchte Prinzip die Formlosigkeit an sich sein. Jene ist Leben, dieses Starrheit, Tod. Jene ist rein geistiges Dasein, dieses muß von körperlicher, räumlicher Art sein. Jene ist zweckvoll, vernünftig, dieses muß auf der Seite mechanischer Notwendigkeit stehen. Die Erscheinung, das Mittlere zwischen beiden Prinzipien, ist ein Abbild des ideellen Urbildes; das gesuchte Prinzip also muß die Ursache dessen sein, worin das Abbild dem Urbild nicht folgt. Die Idee ist der Grund dafür, daß der einzelne Baum seine Gattung repräsentiert; das gesuchte Prinzip also muß die Ursache dafür sein, daß er trotzdem ein ἕτερον ist. Die Erscheinung ist ein Geschöpf, gezeugt von der Idee als Vater; das gesuchte Prinzip also muß das 'Aufnehmende' sein, in dem die Zeugung stattfinden kann. Das Prinzip wird im Timaeus S. 49 in voller Deutlichkeit als neu aufgefunden bezeichnet. 'Der neue Anfang unserer Erörterung über das All erfordert eine weitere Unterscheidung als der frühere. Früher nämlich unterschieden wir zwei Gattungen ... nun aber scheint der Verlauf uns zu zwingen, daß wir eine schwierige Gattung klarmachen. Welches ist ihre wesentliche Bedeutung? ... Wir haben drei Gattungen in Betracht zu ziehen: das Werdende, das, worin es wird, und das, dessen nachgebildetes Erzeugnis es ist, und dürfen passend das Aufnehmende mit der Mutter, das Erzeugende mit dem Vater, das zwischen beiden Stehende mit dem Kinde vergleichen.' Für dies neue, 'aufnehmende' Prinzip nun fehlt in der platonischen Lehre jeglicher Name, vielleicht deshalb, weil der Name schon irgendein Sein andeuten würde,[38] irgend etwas, worunter man sich etwas denken kann. In Frage aber steht das Nichtseiende, Undenkbare. Man hat es früher als die 'platonische Materie' bezeichnet, es ist aber, wie Zeller einwandfrei bewiesen hat,[39] der leere Raum. Materie, wo und wie auch immer sie vorhanden ist, ist bereits geformt, ist nicht schlechthin nichtseiend; ja, wenn Platon sie zum Prinzip erhoben hätte, müßte er sie sogar als beharrliche Substanz gedacht haben, aber gerade dies Prädikat soll ja nur der Idee zukommen. Das, was des begrifflichen Seins schlechthin spottet; das, worin alles Werden stattfindet; das absolute ἄπειρον ist der leere Raum. Nicht die Materie, aus der die

Dinge bestehen, sondern die Materialität der Dinge selbst, ihre Räumlichkeit, ist das dritte Prinzip.[40]

Auf diese Weise hat Platon die Grundlage für seine Kosmologie gewonnen. Die Welt als Kosmos läßt keinen unvermittelten Gegensatz zu. Der Kosmos ist 'geformter Raum', wie Lippmann[41] treffend seinen mittleren Charakter bezeichnet hat, geformt nach dem Muster der Ideen, im Unbegrenzten, im ἄπειρον als seiner 'Amme', wie es im Timaeus Kapitel IL heißt. Was aber die Dinge zu Dingen, die Körper zu Körpern macht, was die Realität hervorbringt, das ist die geometrische Begrenzung aller Inhalte des Kosmos. Wie die Mathematik Vorbild für alle Dianoetik, für alles zwischen rein denkender und sinnesanschaulicher Erkenntnis vermittelnde Wissen war, so ist die mathematische, geometrische Bestimmtheit der Körper ihre eigentümliche, an den Ideen und am Raume teilhabende Natur. Daher die Proportionalität und die rein geometrische Struktur der platonischen Elemente. Nicht Urstoffe bedingen die chemische Zusammensetzung der Elemente, sondern Urflächen, 'die Geometrie' der räumlichen Lagerung gibt uns Bescheid über die Zusammensetzung einer Substanz. Die kleinste Veränderung der Qualität ist nichts anderes als eine Veränderung in der geometrischen Dimension und der damit verbundenen Änderung und Bewegung in der Konfiguration der betreffenden Körper. Bewegung und Veränderung sind im Grunde das selbe.[42] Und wenn der Kosmos ein lebendiger Organismus, wenn er ein in sich zusammenstimmendes Kunstwerk, wenn er ein Abbild des idealen Urbildes ist, so beruhen auch diese Bestimmungen auf seiner inneren mathematischen Struktur; denn er ist harmonisch gestaltet, vermittels der arithmetischen Harmonie und der geometrischen Symmetrie durchdringt ihn die göttliche Vernunft, ordnet die scheinbare Willkür, macht das Maß zum Gesetz des kosmischen Daseins und gibt damit auch für das gerechte und schöne Leben des Staates wie der Menschen das unvergängliche Muster.[43]

Hat man die Methexis als Grundmotiv Platons erkannt, als die Grundfrage sozusagen, auf die die verschiedenen μέσα die Antworten geben, so ist aufs neue bestätigt, wie vollkommen die Ideenlehre die konsequente Entwicklung einer einzigen Uridee, der Idee der Wissenschaft, ist. Zwischen kontradiktorischen Gegensätzen ist kein Mittleres möglich, so hat Aristoteles es formuliert, und so haben es schon die Eleaten gehalten. Wie konnte also das Problem der μέθεξις überhaupt entstehen, wo liegt seine eigentliche Wurzel? Sie liegt in der Idee der platonischen Dialektik selbst, die wie die sokratische Maieutik, aus der sie erwachsen ist, kein irgendwie vermitteltes Ergebnis, sondern Urtatsache für Platon war, wie es im Symposion ausgesprochen ist: οἱ φιλόσοφοι μεταξὺ ἀμφοτέρων. Der Begriff, der über sich die Wahrheit, unter sich die Dinge hat, der uns das Dingliche, Einzelne als Allgemeines wahr erkennen läßt, war Platons größte Offenbarung, das begriffliche Wissen sein unmittelbar gewisser

Ausgangspunkt. Für ihn lautete die Frage nicht, ob unter der Voraussetzung der Zweiweltentheorie Wissen überhaupt möglich sei, sondern wie unter Zugrundelegung des Wissens als Tatsache die Beschaffenheit der Welt gedacht werden müsse. Wenn es Ideen gibt, so ist die Methexis Voraussetzung jeglichen Wissens, sofern es nicht im Nihilismus der aus der Eleatik hervorgegangenen sophistischen Erkenntnislehre enden soll. Die Entwicklung des Methexisbegriffes ist Platons philosophische Entwicklung, in ihr beruht aber auch die Motivation seiner Lehre, sie ist ihr System bildender Faktor.

3.

Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch

Heinrich Rickert zum 25. Mai 1923 gewidmet[1]

In den folgenden Ausführungen soll gezeigt werden, daß von den Eleaten über Platon zu Aristoteles nicht nur problemgeschichtlich eine Linie gedanklichen Zusammenhanges gezogen werden kann, sondern daß Platon das ABC der Ideenlehre wörtlich an einen eleatischen Satz angeknüpft hat, und Aristoteles die Formulierung seines Grundaxioms wörtlich an platonische Ausführungen. Der Zusammenhang, um den es sich handelt, ist die Sinnbestimmung und Geltungssphäre des Satzes vom Widerspruch,[2] um den Platon größere Verdienste gehabt hat, als meistens angenommen wird.

Das vierte Kapitel des platonischen Parmenides enthält eine kurze Skizze der Ideenlehre, welche von Eleatik sozusagen eingerahmt ist. Es gilt die Absicht dieser Einrahmung zu verstehen. Vorher aber ein Wort über die Skizze selbst. Sokrates vertritt die Ideenlehre, Parmenides greift sie an, hält sie jedoch nicht für falsch, sondern gibt sie zu, nur stoße die Annahme von Ideen auf große Schwierigkeiten, während man allerdings andererseits, wenn man die Ideen leugne, nicht wisse, 'wohin man sein Denken richten solle'. Die Annahme von Ideen gilt auch dem Eleaten als notwendig, die Konsequenzen indessen für noch nicht bewältigt. Sokrates hat auf zwei Fragen Auskunft zu geben, erstens, ob der die Ideenlehre begründende Dualismus, 'die Trennung zwischen selbständigen Ideen einerseits und den Dingen andererseits, die an den Ideen Anteil haben', von ihm selber aufgefunden sei, was Sokrates bejaht, und zweitens, ob er sich unter den verschiedenen Klassen der Ideen etwas vorstellen könne. An erster Stelle stehen die Relationsideen, hier vertreten durch die Idee der Ähnlichkeit. Sie sind ganz gesichert, schon von Phaidon 75c an. Denn die Relationsbegriffe in voller Reinheit zu denken ist denknotwendig (ohne Begriff der restlosen Gleichheit z. B. keine Mathematik, ohne Vergleichen kein von Subjekt zu Prädikat fortschreitendes Urteil). Was aber für die Erkenntnis als denknotwendig zugrunde gelegt werden muß, das allein

'ist' und ist damit Idee. Zweitens sind ebenfalls für den platonischen Sokrates allem Zweifel enthoben die Wertideen, hier vertreten durch 'das Gerechte, das Schöne, Gute und was sonst noch dahin gehört'. Wie die Relationsbegriffe das Urteil ermöglichen, so begründen die Wertbegriffe die Beurteilung. Ohne das reine Sein des absoluten Wertes hätte keine Beurteilung Gültigkeit. Der Wert (weit entfernt etwa von bloßer Summation und Abstraktion) ist das Gesetz, dem die Erscheinungen zu folgen haben, um als wertvoll d. h. an dem Werte teilnehmend beurteilt werden zu können. Daß die Relationsideen vor den Wertideen genannt werden, kann nicht zu Bedenken Anlaß geben und sagt nichts gegen den Primat des Agathon; das 'Gute' in Rep. VI, VII ist ja weit mehr als Wertidee, es ist das demiurgisch-Göttliche und spielt in den methodologischen Zusammenhang des Parmenides gar nicht hinein.[3] – An dritter Stelle stehen die Gattungsideen. Sokrates, der hier im Dialog noch ganz jung ist, gibt zu, bei ihnen fangen die Schwierigkeiten an. In der Tat, die reinen Beziehungs- und Wertbegriffe können und müssen von allem Sinnlichen entkleidet gedacht werden, sonst trügen sie ja den widerspruchsvollen Charakter der Erscheinungen, des Vielen. Können aber auch Gattungen als etwas Unsinnliches gedacht werden? Scheinen sie doch in die raumzeitliche Welt eingebettet; der Raum aber ist das schlechthin Nicht-Ideelle, die Stätte (ἕδρα) der mechanischen Notwendigkeit, das Leere, die Unform; die Zeit zwar steht den Ideen näher, sie ist ihnen nicht polar entgegengesetzt, aber immerhin, sie ist 'geschaffen', 'bewegt', 'Abbild' nur der unbewegten Ewigkeit. Der Timaios zeigt sowohl durch die Lehre vom αὐτοζῷον wie durch die mathematische Elementenlehre, daß Platon dieser Aporie Herr zu werden versucht hat, aber auch schon vorher kann sie ihm nicht als unlösbar erschienen sein, es muß nur zwischen Gattungsbegriffen wie z. B. biologischen Arten und physikalischen Grundstoffen, welche beide stets bereits der Welt des Werdens eingewurzelt sind, auf der einen Seite und einer dem Werden schon voranliegenden gedanklichen und plastischen Gattungseinheit andererseits unterschieden werden. Indes, die 'Schwierigkeiten' fangen mit den Gattungsbegriffen an, das gibt Sokrates zu, und sie steigern sich bei den Begriffen von 'gemeinen' Dingen, der vierten Klasse wie Haar und Schmutz; aber wie wenig ideenfeindlich Platon den Eleaten zeichnen will, geht daraus hervor, daß Parmenides selbst bei der Annahme von Ideen dieser Art viel zuversichtlicher ist als der jugendliche Sokrates. Wenn er ihm voraussagt, auch diese scheinbar ordinären Dinge würden ihm noch im Lauf der Zeit minder verächtlich vorkommen, so wissen wir ja, daß für Platon auch das einzelne Stück Schmutz keineswegs verdammt war, etwas zu sein, was nicht sein soll; es trägt immerhin ein Minimum von Form, Denkbarkeit, also Abglanz vom Sein an sich, es ist wie alles 'Schlechte' immer noch ein äußerster Grenzfall des Guten, es ist wie alles Empirische ein Meikton, nur daß der ideelle

Anteil fast bis zur Unkenntlichkeit verflüchtigt ist. Jedenfalls, die Unwerte sind nur ableitbar aus Werten, im radikalen Falle als ihre Negation; positiv allein ist das Gesollte. Insofern und nur insofern besteht Methexis auch vom Schlechten am Guten.

Warum ist nun diese flüchtige Skizze der Ideenlehre eingerahmt von Eleatik? Betrachten wir zuerst die Anknüpfung an den Eleaten Zenon, sodann die Einwendungen des Eleaten Parmenides.

Für die Anknüpfung an Zenons Lehre hat Platon im Dialog folgende Form gewählt: Zenon habe in Athen einmal eine Vorlesung seines Buches veranstaltet, der noch jugendliche Sokrates habe der Vorlesung beigewohnt und nach ihrer Beendigung gebeten, den ersten Satz der ersten Beweisreihe (die erste Hypothesis des ersten Logos) noch einmal zu lesen. Das habe Zenon getan, darauf habe Sokrates gefragt 127 e: Πῶς, φάναι, ὦ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι; οὐχ οὕτω λέγεις; Warum ist (so viel ich weiß) dieser Satz bisher von keinem der Herausgeber der zenonischen Fragmente als wirkliches Eigentum Zenons aufgefaßt und als gesicherter Anfang seiner im Altertum weitberühmten Schrift an erster Stelle der Bruchstücke abgedruckt worden? Der Grund ist wohl der, daß die allgemeine Auffassung der Stelle in der Richtung der Apeltschen Übersetzung liegt: 'Wie meinst Du das? Doch wohl so, daß, wenn das Seiende Vieles ist, es zugleich ähnlich und unähnlich sein müßte, was doch unmöglich ist; denn es kann weder das Unähnliche ähnlich noch das Ähnliche unähnlich sein. Meinst Du es nicht so?' Allein es läßt sich zeigen, daß der Satz 'daß wenn das Seiende Vieles ist, es zugleich ähnlich und unähnlich sein müßte', hier nicht den Sinn hat: ob Zenon es so 'gemeint' habe, sondern er muß es wörtlich so gesagt haben; die Frage des Sokrates, ob er Zenons Meinung richtig auffasse, gilt frühestens von οὔτε γὰρ ἀνόμοια an; vorher wiederholt er einfach jene erste Hypothesis des ersten Logos.

Dafür, daß dem so ist, zunächst ein Wahrscheinlichkeitsargument: Wenn in der Tat Sokrates hier den Anfang des zenonischen Buches wortgetreu zitiert, so würde dieser so gewonnene Anfang genau passen zu allem, was wir überhaupt über die Beweisgänge jener eleatischen Schrift wissen. Simplikios (Diels Vors. 19 B 2) sagt ja, Zenon zeige in seiner Schrift, die viele Beweisgänge enthalte, in jedem einzelnen, daß, wer die Vielheit behaupte, sich in Widersprüche verwickele. So sei einer dieser Gänge folgender: er wolle zeigen, daß, wenn es Vieles gäbe, dies zugleich groß und klein sein müsse ... An einer anderen Stelle sagt derselbe Simplikios (Vors. 19 B 3), Zenon schreibe da, wo er zeige, daß die Vielheit den Widerspruch der Begrenztheit und Unbegrenztheit der Dinge einschließt, folgendes: Wenn es Vieles gibt, so wären die Dinge (der Zahl nach) begrenzt ... und wenn es Vieles gibt, so sind die Dinge unbegrenzt ... Die beiden als echt von jeher

anerkannten Sätze und der von Platon zitierte würden gleichermaßen den Grundgedanken der Eleatik zum Ausdruck bringen: Es liegt an der Vielheit, daß die Sinnenwelt dem Denken unzugänglich ist; verlasse ich die Sphäre der Einheit und Totalität, welche allein ich widerspruchslos denken kann, und begebe ich mich in die Welt der Teilbarkeit und Pluralität, so findet das Vernunftorgan ein untaugliches Objekt vor. Die Lehre, daß die Urteilsform – in der eleatischen Fassung: mit der Forderung eines identischen, bleibenden Seins – nicht anwendbar sei auf die Partikularität und Vielheit der Welt des Werdens, ist Parmenides und Zenon gemeinsam, sie teilen sich in die Aufgabe, indem der Meister zeigt, daß das Eine, das Seiende in der Tat denkbar ist, und der Jünger, daß das Viele, Werdende undenkbar ist, vgl. Parm 128 a.

Es ist aber schon jetzt klar, daß der in Frage stehende Satz nicht nur nach unserer Kenntnis von der zenonischen Schrift ihren denkbar passendsten Anfang bilden würde, sondern auch, daß die Schrift gar nicht anders angefangen haben kann. Denn sollten jenes 'ähnlich' und 'unähnlich' bereits der Interpretation des Sokrates angehören, wie sollten dann die Worte Zenons gelautet haben, für welche Sokrates nach einer Deutung verlangt? Sie könnten dann nur so gelautet haben: es ist unmöglich, daß das Viele ist. So aber kann der Sachverhalt nicht gewesen sein, denn diese Unmöglichkeit des Vielen kam in jedem der vierzig Beweisgänge des Buches (vgl. Proklos bei Diels Vors. 19 A 15) vor, kann also nicht Sokrates veranlaßt haben, gerade nach dem ersten Satze der ersten Beweisreihe zu fragen.

Zu allem kommt aber nun ein völlig einwandfreies Zeugnis über den Anfang der Schrift des Zenon hinzu. Proklos nämlich gibt zwar an derjenigen Stelle seines Kommentars zu Platons Parmenides, an welcher er den Anfang des zweiten Kapitels unseres Dialoges erläutert, nicht viel her, was über Platons eigenen Text hinausginge (ed. Cousin S. 695 Z 39 und S. 696 Z 8), nur daß wir aus seinen Worten πάνυ καὶ συνηρημένως καὶ σαφῶς ἐξέθετο τὸν ὅλον λόγον τὸν πρὸς τὴν ὑπόθεσιν, τὴν πρώτην ὑπόθεσιν ἀκριβῶς κατανοήσας καὶ θεασάμενος τί τὸ τέλος ἐστὶ τοῦ παντὸς λόγου erfahren, daß auch der erste Logos selbstverständlich außer der Hypothesis eine ausgeführte Argumentation enthielt (nach der man sich an Hand der von Simplikios überlieferten Argumentationen zu Vors. 19 B 2 und 3 eine ungefähre Analogievorstellung zu bilden hat). Aber an einer anderen Stelle gibt Proklos in der Tat wörtlich, was wir suchen. In der Einleitung zu seinem Kommentar (ed. Cousin S. 618 Z 30) berichtet er über Zenons Standpunkt und sein Buch: βιβλίον, ἐν ᾧ δαιμονίως ἐδείκνυεν οὐκ ἐλάττω ἑπόμενα δυσχερῆ τοῖς πολλὰ τὰ ὄντα τιθεμένοις ἢ ὅσα τοῖς ἓν τὸ ὂν εἰρηκόσιν ἔδοξεν ἀπαντᾶν· καὶ γὰρ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον ταὐτὸν ἐδείκνυ καὶ ἴσον καὶ ἄνισον ἐσόμενον, καὶ πᾶσαν ἁπλῶς ἀναίρεσιν τῆς τάξεως τῶν ὄντων καὶ πάντων ἐσομένην σύγχυσιν πλημμελῆ. Diese ganze Stelle (welche auch

bei Diels fehlt) bestätigt nicht nur in vollem Umfang des Zenonzitat bei Platon, sondern sie lehrt darüber hinaus, daß Zenon außer dem Begriff der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit auch bereits den der Gleichheit und Ungleichheit in seinen dialektischen Beweisgängen verwendet hat, also diejenigen beiden Relationsbegriffe, die für Platons Erkenntnislehre und Logik von beherrschender Bedeutung wurden. Unser Gewinn aus Proklos für Zenon und Platon ist gleich groß. Fingen die vierzig Beweisgänge Zenons stereotyp so an: 'Wenn das Viele wäre' und folgten dann die kontradiktorischen Bestimmungspaare – die laut Zenon nicht zusammen bestehen konnten, wodurch erwiesen sein sollte, daß jede Aussage über das Sein der Vielheit gegen den Satz des Widerspruches verstoße – so ist die Zahl der uns bekannten Paare um zwei vermehrt. Und für Platon erscheint seine Anknüpfung an die Eleatik im Parmenides als sachlich nun wohl vollauf dadurch gerechtfertigt, daß er die beiden dominierenden Relationsbegriffe bereits bei Zenon am Eingang seiner Schrift in dialektischer Verwendung vorfand.[4] Platon erkannte, daß Zenon auf diesem Wege vom parmenideischen Axiom der Identität vorgeschritten war zu einem ganz neuen Axiom, dessen Geltungsbestimmung und Formulierung aber Zenon offenbar noch nicht geglückt war, wie die Resultate der zenonischen Logik für die empirische Welt zeigten.

Kleidet man die zenonische Fassung des Satzes vom Widerspruch in die Worte: was kontradiktorische Bestimmungen an sich trage, könne nicht sein, so ist klar, welche Stellung Platon auf Grund der Voraussetzungen seiner Lehre hierzu einnehmen mußte: indem er selber die Bestimmungen, welche der Eleat als kontradiktorische Prädikate zu empirischen Subjekten setzte, als Ideen faßte, gelang es ihm ja, 'die Phänomene zu retten'. Erst auf Grund der Ideenlehre konnte einerseits zugegeben werden, was niemand bestreiten kann, daß den sinnlichen Dingen wirklich entgegengesetzte Prädikate zukommen, denn die Rose der Sinneswahrnehmung ist wirklich rot und auch nicht rot; und andererseits rettete erst die Ideenlehre das unbestreitbare Recht des Denkens, zu urteilen: die Rose i s t dennoch rot. Das gelingt der Ideenlehre dadurch, daß sie zeigt: der Sinn der Kopula ist von den Eleaten verkannt, ihr 'ist' bedeutet nicht Identität, sondern Methexis. Subjekt und Prädikat stehen im Verhältnis der Andersheit zueinander, sie sind ἕτερα. Die Kopula ist der logische Ausdruck für die Synthesis zweier Welten. Sobald Platon dies lehrte, mußte ihm aber das Irrtümliche in der zenonischen Fassung des Satzes vom Widerspruch deutlich sein. Der Eleat hatte die unumschränkte Geltung dieses Axioms stillschweigend vorausgesetzt. Wenn nun aber die empirischen Dinge der Vielheit durch die Möglichkeit kontradiktorischer Prädikation geradezu charakterisiert werden, so ist klar, daß der S. v. W. o n t o l o g i s c h gar nicht gilt. Die Formulierung des Axioms muß gewisse Einschränkungen erfahren (wir werden Platons Entdeckungen im einzelnen kennen lernen),

welche den rein l o g i s c h e n Sinn des Axioms erst deutlich zum Ausdruck bringen.

Hält man sich diese Problemlage gegenwärtig, so wird man nicht mehr zu der Annahme neigen können, Platon habe mit den Einwendungen, welche er von 131 a an den Parmenides gegen die Ideenlehre vortragen läßt, irgendeine Position der Ideenlehre 'opfern' wollen. Es wird sich im Gegenteil herausstellen, daß gerade die Ideenlehre, deren erste Voraussetzungen bereits gegen eine ontologische Fassung des Satzes vom Widerspuch verstoßen, geeignet ist, jenes Axiom in die logischen Grenzen seiner Befugnis zu verweisen.

Der erste Einwand des Parmenides will besagen: die Methexis sei nicht vorstellbar; denn wenn es sie gäbe, so müßte sie entweder an einem Teil der Idee oder am Ganzen der Idee stattfinden. Die erste Möglichkeit sei ausgeschlossen, da die Idee Teile nicht aufweist, die zweite, da die mit sich identische Idee als Ganzes nicht einer Vielheit getrennter Dinge beiwohnen könne. – Man darf daraus, daß der jugendliche Sokrates sich im Dialog leicht einschüchtern läßt, keine Folgerungen auf die Ideenlehre ziehen. Die Eleatik soll ja zu Worte kommen, damit klar werde, ihre Logik führe, ohne Korrektur durch die Ideenlehre, zum erkenntnistheoretischen Nihilismus. Daher muß der junge Sokrates als noch vielfach unentschieden gezeichnet werden. Platons eigene Entscheidung kann nicht zweifelhaft sein: Methexis ist und bleibt, wie sich von selbst versteht, Teilnahme am ὅλον[5] der Idee, wie ja das einzelne Ding durch nichts in höherem Grade ideeïert ist und Wesen hat als dadurch, daß es schon selber ein 'Ganzes' ist. Die Methexis vorzustellen muß aus guten Gründen unmöglich bleiben, denn das hieße, die Beziehung zum Absoluten versinnlichen, aber es ist auch ein unbegründeter Anspruch an das Denknotwendige, 'vorstellbar' zu sein. Metaphorisch aber ist das Gleichnis vom Tage 131 b, der ja auch 'als ein und derselbe an vielen Stellen zugleich ist und trotzdem nicht von sich getrennt', so passend wie nur möglich, denn die Ideenmetaphysik ist schon bei Platon nicht ohne Lichtmetaphysik gewesen. In der Tat ist auch an unserer Stelle kein Wort zu finden, durch das Platon die Metapher vom Tage preisgegeben hätte. Daß Platon Aporien überhaupt zugibt, hat jene irrige Ansicht gezeitigt, die wohl in Nietzsche (Werke X, 99) kulminiert, das Ende Platons sei der Skeptizismus gewesen und im Parmenides sei die Ideenlehre widerlegt. Platon dachte anders: die 'Aporien' sind dazu da, um durch richtige Behandlung 'Euporien' zu werden (Phileb. 15 c). Der erste Einwand soll also nicht die Methexis treffen, sondern er soll sich selbst charakterisieren als eine schiefe Auffassung von der Methexis, daraus hervorgegangen, daß das Absolute im eleatischen Sinne starr und unproduktiv gefaßt wird.

Auch bei der zweiten Aporie, dem 'dritten Menschen', ist der Weg zur Euporie leicht zu finden, wenn man den Dialog Parmenides in die Um-

welt der anderen kritischen Dialoge stellt. Die Berechtigung des Argumentes vom dritten Menschen (über seine Herkunft Alex. Aphrod. zur Metaphysik I, 9) wird im Parmenides von Platon weder ausdrücklich anerkannt noch ausdrücklich bestritten. Wenn es aber dem Eleaten zugeeignet wird, so muß das bedeuten: Parmenides, welcher als allein denkbar das eine Ganze bezeichnet, will nicht einräumen, daß die eine umfassende Totalität pluralistisch in 'Einheiten' (Monaden) aufgelöst werde. Parmenides muß nach Platon folgerecht sagen: Wer das Eine auflöse, ende in einem regressus in infinitum; Vielheit sei Sinnlichkeit, Vielheit sei Teilbarkeit, und das Viele und Teilbare sei nun einmal das grundsätzlich 'Andere', also das Nicht-Denkbare, das Nicht-Seiende. Nun ist das Entscheidende, daß die Ideenlehre diese ἑτερότης[6] prinzipiell übernimmt, aber den logischen Fortschritt von fundamentaler Bedeutung macht: gerade die ἑτερότης zum *Denkprinzip* zu erklären. Nicht weil das Eine und das Viele ἕτερα sind und wir nur das Eine, Identische denken können, bleiben die Vielheiten von der Denkbarkeit ausgeschlossen, sondern gerade deshalb und nur deshalb werden sie dem Denken zugänglich. Das ist der Sinn des 'hypothetischen' Verfahrens. Ich mache die Hypothesis, daß das Eine Schöne als Idee ist, dann und nur dann darf ich sinnvoll sagen: dieses oder jenes Einzelschöne ist schön; es ist, obwohl nicht selber die ideelle Einheit an sich, dennoch mithineinzubeziehen in den Bereich des Denkens. Ich verwende also gerade die ἑτερότης des Einen und Vielen, des Seienden und Werdenden, des Denkbaren und Sichtbaren, um das Urteil zu ermöglichen. Oder wie es im Sophistes ausgeführt ist: Denke ich nur das Eine, so steht das Denken still; will ich das Viele für sich denken, so versagt die Funktion des Urteils, es zerfließt im Strom des Werdens. Denke ich aber *das Eine durch das 'Andere'*, d. h. denke ich das Viele durch das Eine, das Viele als etwas, das Eines zu sein strebt; das γίγνεσθαι als ein γίγνεσθαι εἰς οὐσίαν, dann wird einerseits durch das Viele in meinem Bewußtsein die Idee geweckt, andererseits durch die Idee wird das Viele der δύναμις des Denkens faßbar: die ἑτερότης ist ein logisches Grundprinzip der denkenden Vernunft. Dies also ist der gesicherte Zusammenhang zwischen den Eleaten und Platon: Er übernimmt von ihnen die 'Andersheit' der Welten, aber Platon gelangt kraft ihrer zur Rettung, Parmenides zur Vernichtung der Phänomene.

Es ist also unmöglich, daß auch nur irgend etwas Richtiges an der oft vertretenen Ansicht sein könne, Platon habe mit der Aufnahme des Argumentes vom dritten Menschen seine eigene Lehre, noch dazu bewußt, preisgegeben.[7] Das Argument trifft nicht und kann nicht treffen die Methexis, sondern wiederum wie das erste nur eine irrige Vorstellung von der Methexis. Das bleibt unangefochten: wir denken vermöge der ἑτερότης, wir bestimmen das empirische Subjekt durch sein ἕτερον, die überempirische Idee. Und der Einwand schlägt um gegen die Eleaten selbst. Wenn ihre

Fassung des Satzes vom Widerspruch sie an dieser Einsicht hindert, so ist diese Fassung falsch; er muß eine Fassung erhalten, welche die Voraussetzung des Denkens nicht zerstört: daß das Bedingte denkbar wird durch die Beziehung auf ein Unbedingtes.

Will man die Linie des logischen Fortschrittes von Xenophanes über Parmenides und Zenon zu Platon durch Motti bezeichnen, so heißen sie: ἕν, ταὐτότης, ἐναντιότης, ἑτερότης. Aristoteles würde den Abschluß bringen mit der ἀντίφασις. Prüft man nun den Text des platonischen Parmenides 133a, so sieht man, daß auch in der Tat nichts anderes festgestellt wird, als daß eine bestimmte Ansicht von der Methexis getroffen werde, nämlich die, daß die Dinge den Ideen durch 'Ähnlichkeit' zugeordnet seien. Diese wiederum dingliche Auffassung erliegt allerdings dem dritten Menschen. Aber zwischen ideeller Einheit und sinnlicher Vielheit gibt es kein Drittes. Die Einheit ist die Form des Seins, die Vielheit die des Daseins, und das metaphysische Verhältnis beider zu einander ist ein unmittelbares. Die Methexis ist ein Akt, in logischem und in ontologischem Sinne. In logischem bedeutet er die Relation der Vereinheitlichung zwischen der Mannigfaltigkeit der empirischen Subjekte und der ideellen Einheit ihrer Prädikate; im ontologischen bedeutet er das Begehren der zerstreuten Vielheit, sich in der Einheit zu sammeln. In beiden Bedeutungen ist der Sinn des Aktes der, daß er zwischen zwei Instanzen stattfindet. Wer von einer dritten redet, kann nach Platon weder die logische noch die ontologische Bedeutung verstanden haben (mag es Polyxenos oder selbst Aristoteles[8] sein), denn der Akt ist selber das Dritte, er duldet kein anderes Drittes. Die logische Relation nicht: denn der Gegensatz von Einem und Vielem ist unmittelbar; die ontologische nicht: denn Eros ist das Ich und Du.

Wir kommen zum dritten Einwand des Parmenides. Ist die bisherige problemgeschichtliche Orientierung richtig, so muß, was jetzt im Dialog folgt, fast zu erraten sein. Ist die Prüfung der Ideenlehre durch den Eleaten nur die Form, unter der im Grunde Platon die Prüfung der eleatischen Fassung des Satzes vom Widerspruch vornimmt, so muß Platons Frage an die Eleaten eine dreifache sein. Er muß zugrunde legen die Trichotomie: ideelle Welt, sinnliche Welt und Methexis dieser an jener, und muß fragen: Gilt das eleatische Axiom vom Widerspruch für die Ideenwelt, für die Sinnenwelt oder für das Verhältnis zwischen beiden? In der Tat sagt schon 129b Sokrates zu Zenon: 'Mögen die Dinge auch an zwei einander entgegengesetzten Bestimmungen teilhaben und durch diese Teilnahme an beiden zugleich ähnlich und unähnlich sein, was ist daran wunderbares? Ja, wiese einer nach, daß das Ähnliche-an-sich unähnlich oder das Unähnliche ähnlich werde, dann müßte man allerdings an ein Wunder glauben ... Die Ausführungen Deiner Schrift halte ich für eine ganz wackere Leistung; aber weit mehr noch würde ich den bewundern,

der die nämliche Schwierigkeit als eine auch den Ideen selbst in mannigfacher Verflechtung innewohnende dartun, also auch als ebenso in dem Gebiet des rein Gedachten vorhanden nachweisen würde, wie Ihr sie für das Gebiet des Sichtbaren durchgesprochen habt.' Es ist also mit voller Deutlichkeit ausgesprochen, daß die Eleaten, bei allem Verdienst um die Entdeckung des Denkaxioms, dennoch es nur auf die Sinnenwelt angewendet und gefunden haben, daß diese dem Axiom nicht entspricht. Daraus geht aber nichts anderes hervor, als daß der S. v. W. ontologisch nicht gilt. Jetzt erst erhebt sich die eigentliche Aufgabe, zu untersuchen: in welcher Fassung gilt er logisch? Die Aufgabe hat Platon im Sophistes durch das Lehrstück von der κοινωνία τῶν γενῶν selber in Angriff genommen. Wie steht es aber drittens, bei der Diskrepanz des Logischen und Ontologischen, um die Prädikation der (der empirischen Sphäre entnommenen) Subjekte durch die hypothetisch verwendete Idee? Für die starre Seinsauffassung der Eleaten muß das wiederum zu einem Verdikt über die Möglichkeit der Erkenntnis führen, denn die 'Ideen, deren Bedeutung auf einem Verhältnis der Gegenseitigkeit beruht, haben ihr eigentliches Wesen in ihrer Beziehung auf einander, nicht aber in Beziehung auf die Dinge, andererseits haben die Dinge ihre Seinsgeltung . . . lediglich im Verhältnis zu sich selber und nicht zu den Ideen . . . So wird jede einzelne Wissenschaft-an-sich jedesmal ein Wissen des entsprechenden Teiles des an-sich-Seienden sein; unser Wissen hienieden dagegen wird sich auf die bei uns gültige Wahrheit beziehen' 133, 134. Das heißt mit anderen Worten, der Begriff des Wissens ist vernichtet, und nicht einmal Gott könnte ein Wissen um die Welt haben, 134 e. Ist dies aber wiederum ein unmögliches und unannehmbares Resultat, so ist aufs neue zu fragen: trägt die Ideenlehre oder die eleatische Formulierung des S. v. W. die Schuld?

Was Platon dem Eleaten vorwirft, ist, kantisch gesprochen, Amphibolie der Begriffe (und es ist ja in der Natur der Sache gegeben, daß Kants Abschnitt über die Amphibolie in der Kr. d. r. V. der transzendentalen Analytik so angehängt ist, daß er der Ideenlehre unmittelbar vorangeht). Es steckt eine Amphibolie erstens in der eleatischen Verwendung der Begriffe der Gleichheit und Ähnlichkeit, bei denen der 'empirische Verstandesgebrauch' nicht von dem 'reinen Begriff' unterschieden ist, vor allem aber steckt die Amphibolie in der Verwendung des Begriffs der Gegensätzlichkeit. Das bringt Platon mit voller Deutlichkeit zum Ausdruck dadurch, daß er den Eleaten aus seinem starren Standpunkt folgende Konsequenz ziehen läst: die ἐναντιότης der Welten bringt es mit sich, daß die Idee, als Subjekt reinen Wissens gefaßt, kein Wissen haben kann um die Gegenstände empirischer Erkenntnis, daß also Gott vom Wissen um die Welt ausgeschlossen ist, 134 e. Diese Absurdität besagt also, daß der Eleat dabei bleibt: scheiden wir überhaupt zwischen dem mundus intelligibilis

und dem mundus sensibilis, was selbstverständlich auch von ihm und gerade von ihm gefordert wird, dann bleibt es bei der hoffnungslosen ἐναντιότης, die eine Welt ist der Widerspruch der anderen, sie negieren sich gegenseitig. Die Amphibolie ist durch die doppelte Sinnverwendung des Begriffs des Gegensatzes gegeben. Erstens, so meint Platon, lehren die Eleaten: die sinnliche Welt ist eine Welt der Gegensätzlichkeit, die Dinge ertragen entgegengesetzte Prädikationen, z. B. gleich und ungleich. Zweitens aber sagen sie, die Denkwelt und die Sinnenwelt stehen zueinander im Verhältnis der Gegensätzlichkeit. Die Eleaten gewinnen also den Begriff der Gegensätzlichkeit aus der empirischen Welt, die durch ihn charakterisiert wird; verwenden ihn aber dann, um ein Verhältnis zu bezeichnen, dessen eines Glied – der mundus intelligibilis – einer ganz anderen Sphäre angehört. Will man ganz kurz, vokabelmäßig, bezeichnen, was Platon in dieser Frage von den Eleaten trennt und was seinen Fortschritt ausmacht, so ist es dies:

Eleatischer Standpunkt	1. Mund. sens. eine Welt der ἐναντιότης. 2. Mund. sens. und intell. zu einander ἐναντίοι.
Platons Standpunkt	1. Wie die Eleaten. 2. Mund. sens. und intell. zu einander ἕτεροι.

Nun ist die ἐναντιότης dasjenige, was die Verknüpfung ausschließt, die ἑτερότης dasjenige, was sie ermöglicht. Mit der Trichotomie Platons steht es also so: A. Es ist den Eleaten ohne weiteres zuzugeben, daß die sinnliche Welt der Tummelplatz der Gegensätze ist. Gilt der Satz vom Widerspruch überhaupt, so jedenfalls nicht für die sinnliche Welt. B. Es ist ihnen zweitens zuzugeben, daß der Begriff selbst seinen Gegensatz ausschließt; der S. v. W. ist für das Denken erstes Gesetz, wenn seine Objekte reine Begriffe sind. C. Es ist ihnen gänzlich zu bestreiten, daß die Beziehung zwischen den Welten die des kontradiktorischen Gegensatzes sei; sie sind ἕτερα, stehen zu einander im Verhältnis der Andersheit. Andersheit führt nie zur Identität, ἕτερα werden niemals τὰ αὐτά; im äußersten Grenzfalle können sie ἴσα werden. Demnach hat die Andersheit nie den Charakter der logischen Repugnanz.

Ist dem nun so, dann war für Platon die logische Aufgabe klar gegeben: es mußte eine Fassung des S. v. W. gefunden werden, die eine Verwechslung der Repugnanz mit der bloßen Andersheit ausschloß. Platon gibt diese Fassung dreimal in vollkommen übereinstimmender Weise. Er hat als erster bemerkt, daß für die Eleaten der Sprachgebrauch verhängnisvoll gewesen war, welcher es gestattet, sowohl wenn zu einem Begriff das bloße Andere, als auch wenn zu ihm sein Gegenteil gesetzt werden soll, den Begriff einfach zu negieren. Es handelt sich also darum, die Negation des Gegensatzes deutlich von der des bloßen Anderen zu scheiden, was nur möglich ist, indem die Negation durch Hinzufügung von Bestimmun-

gen so präzisiert wird, daß der Gegensatz als solcher hinreichend bezeichnet ist. Denn 'wenn man schon von der bloßen Verneinung sagt, sie bedeute das Gegenteil, so werden wir das nicht zugeben, sondern nur so viel, daß das vorgesetzte un- und nicht- auf etwas hinweise, was verschieden ist von den darauffolgenden Ausdrücken oder vielmehr von den Sachen, auf die sich die hinter der Verneinung folgenden Ausdrücke beziehen'. Soph. 257 b, c. Der volle Gegensatz zweier Urteile ist erst dann ausgedrückt, wenn die Urteile ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτὰ ἐναντίαι sind, Soph. 230 b, und ganz entsprechend wird schon Rep. 436 b der S. v. W. formuliert ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν . . . ἅμα und 436 e τὸ αὐτὸ ὂν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ ποιήσειεν. Also wer Kontradiktionen aufzeigen will, hat nachzuweisen, daß die Aussagen 'zu gleicher Zeit, auf das nämliche Objekt bezogen, in dem nämlichen Verhältnis zu anderen Dingen, in der nämlichen Bedeutung genommen' im Widerspruch stehen.

Platon pflegt den gesprochenen Satz, den Logos, als belebtes Wesen vorzustellen; so kann z. B. der Logos im Dialog 'sterben', 'wiederaufleben', ihm kann 'geholfen', er kann 'im Stich gelassen werden'. Der gesprochene Logos wird also vornehmlich von ihm als Kämpfer metaphorisch vorgestellt, und es ist die älteste Form, den S. v. W. als Denkaxiom zu fassen, daß Platon ihn sozusagen für den gesprochenen Logos als Kampfregel aufstellt. Der Logos, der gegen den S. v. W. verstößt, 'erleidet Lächerliches' und 'Unmögliches', etwas, welches 'ihm selber entgegengesetzt ist' (Parm. 127 e, 128 d), offenbar: weil er die Waffe gegen sich selber wendet; er muß von Sinnen sein, oder er ist gar ein λόγος φύσει πως πεφυκὼς θαυμαστός Phileb. 14 c. Ohne Metapher ist der S. v. W. als Denkaxiom Theaet. 186 b in aller Deutlichkeit dadurch bezeichnet, daß für das κρίνειν der Seele als Grundkategorie neben der οὐσία die ἐναντιότης auftritt, und daß Rep. 524 a, b die Fähigkeit, Gegensätze aufzufinden, als das Signifikante des Denkens gegen das Wahrnehmen hervorgehoben wird.

Daß Platon sich im Innersten bewußt war, wieviel er für die Logik durch seine Unterscheidung von Gegensatz und Anderssein, durch seine Aufhellung der Amphibolie der Negation und im Gefolge dessen durch seine Formulierung und Geltungsbestimmung des S. v. W. getan hat, zeigt der stolze Ton in Partien wie Sophist. 258 d, e, und wie leidenschaftlich die Debatten über diese Probleme gewesen sein müssen, welche ja die Ideenlehre an innersten Nerv berührten, am ἓν παὶ πολλά, zeigt noch der Philebus 14 c, d.[9] Uns, denen die formale Logik in lange erkalteter Gestalt überkommen ist, erscheint der Unterschied zwischen dem 'modalen' und 'qualitativen' Nichtsein heute wie eine Trivialität. Aber einstmals blühte das Problem jugendlich frisch, und wir können nicht mehr abschätzen, was aus der Weltanschauung und Wissenschaft des Abendlandes geworden wäre, wenn Platon nicht gefunden hätte, daß das Nicht-Sein

der empirischen Welt gegen die Begriffswelt zwar eine Verschiedenheit, nicht aber die Privation des Seins bedeute.

Man braucht nun mit der platonischen Fassung des S. v. W. nur die aristotelische Metaph. 1005 b 19 zu vergleichen, um zu sehen, daß Aristoteles sie glatt übernommen hat: τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Er hat also beibehalten: das τὸ αὐτό des Subjekts, des Objekts, der Bedeutung und das ἅμα. Er fügt aber noch hinzu: καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθα ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας, d. h.: Was wir sonst noch an anderen Einschränkungen hinzuzufügen hätten, das möge als hinzugefügt betrachtet werden zur Abwehr gegen 'sophistische Einwände', wie man zu übersetzen pflegt und wie noch Brentano übersetzt hat. Aber nicht die Sophisten, sondern Platon war es, der so große Sorgfalt darauf verwendet hatte, um die genauen logischen Bestimmungen zu treffen, welche erst die ἐναντιότης als solche kennzeichnen. In der Tat sind die Bestimmungen bei Platon noch um das πρὸς τὰ αὐτά (welches z. B. für ein in relativer Bewegung befindliches Objekt sehr erheblich ist) reicher und genauer. Der historische Ursprung des S. v. W. in seiner reifen Gestalt liegt also, wie der Ursprung der wissenschaftlichen Logik überhaupt, in der Platonischen Philosophie. Bei Zenon tritt der Satz noch erst in roher Form und unerkannt in seiner Funktion als Denkprinzip erstmalig auf. Aristoteles hat ihn in etwas minder vollkommener Fassung als Platon, so sehr auch im übrigen die Ausbildung der Theorie der Gegensätze vor allem Aristoteles zu verdanken ist. Die Geschichte der Logik hat bis auf Kant warten müssen, bis das 'psychologistische Vorurteil' des ἅμα beseitigt wurde, denn es muß, wie Kant zeigt, 'der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken; daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider'. Kr. d. r. V.² S. 192.

Anmerkungen

Alle Bemerkungen des Herausgebers sind kursiv gedruckt. – Außer den ursprünglichen Anmerkungen Hoffmanns sind handschriftliche Randbemerkungen aus seinen Handexemplaren aufgenommen (Kennzeichnung: „hs. Zusatz")

1.

Platons Lehre von der Weltseele

[1] *Zuerst veröffentlicht in: Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Abteilung: Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin. 41, 1915, S. 187–211.*

Hs. Zusatz: E. Bergmann 'Die Indisierung Europas' (Tag 12 II 20). 'Wir glauben an die Welt und ihren Wert. Der Inder betrachtet die Weltschöpfung als ein kosmisches Unglück, als eine Art Fehl- oder Frühgeburt. Es hat einer herumdilettiert. Was er wollte, war gut. Die Idee der Welt ist vielleicht großartig. Aber zu früh öffnete sich der Schoß der ewigen Mutter. Die Welt ist eine Entgleisung.'

Platons Motiv ist deutlich: das Gegenteil.

[2] Literatur: E. Zeller, Philosophie der Griechen II, 1, 4. Aufl. – Brandis, Handbuch der griechisch-römischen Philosophie. – Th. Gomperz, Griechische Denker II. – W. Windelband, Geschichte der antiken Philosophie. – E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik I. – Siebeck, Geschichte der Psychologie. – C. Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. – O. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie. – B. Bauch, Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie. – E. Caird, Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie. Übersetzt von H. Wilmanns, 1909. – O. Liebmann, Platonismus und Darwinismus. – O. Liebmann, Idee und Entelechie. – Martin, Études sur le Timée de Platon. – Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. – Susemihl, Genetische Entwicklung der platonischen Philosophie. – W. Windelband, Platon. – Max Wundt, Platon. – L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. 1908. – L. Robin, La théorie platonicienne de l'amour, 1908. – Susemihl in Osiander und Schwabs Griechischen Prosaikern: Platon IV, 6. 1856. – Böckh, Kl. Schriften III. – Böckh, Philolaos. – Gruppe, Kosmische Systeme der Griechen. – Wohlstein, Platos Materie und Weltseele, Diss. Marburg 1863. – R. Ebeling, Mathematik und Philosophie bei Plato. Programm. Hann. Münden 1909. – J. Stenzel, Zwei Begriffe der platonischen Mystik. Programm. Breslau 1914. – A. Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena 1907.

[3] Wofern man die Lehre von der Weltseele nicht einfach als 'abstrusesten Teil der platonischen Philosophie' einer näheren Würdigung für unwert erachtet, pflegt die Taktik folgende zu sein: Die Lehre gehört zur letzten Phase des Platonismus, dieser ist eine vom Pythagoreismus beeinflußte Zahlenmystik und hat mit dem Platonismus der Ideenlehre nichts mehr zu tun, also kann auch die Lehre von der Weltseele nicht als echt platonisches Gut angesprochen werden. Mir scheint, man muß diese Taktik genau umkehren; so wird von der Weltseele aus auf die ganze 'pythagoreische Phase' ein anderes Licht fallen. Man wird Robin, der in der exakten Prüfung der Frage nicht von den platonischen Dialogen, sondern von den aristotelischen Berichten ausgegangen ist, recht geben: daß Platon seine Ideenlehre durch Aufnahme pythagoreischer Gedanken nur vervollständigte, daß aber selbst seine Lehre von den idealen Zahlen und Größen im Prinzip eine autochthone Lehre ist und 'durchaus berechtigt bei einer Philosophie, die einerseits Rechenschaft ablegen will über die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und ihre Teilnahme an spezifisch bestimmten Substanzen, und die andererseits mathematischen Rücksichten eine herrschende Stellung in der Organisation der Naturerscheinungen zuweist'. Es ist nichts als eine moderne Grille, das Aufgeben der Ideen oder ihre Vermischung mit den Zahlen Platon selbst zuzuschreiben; dies ist vielmehr nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles der kennzeichnende Charakter der speusippischen und xenokratischen Lehre.

[4] Es heißt wohl nicht, Platon durch Plotin erklären, wenn man hier an Plotins Theodizee erinnert, besonders an Ennead. III, 2, 11 und 14: Die Menschen, die an der Welt einzelne Teile tadeln, 'gleichen denen, die nichts von Malerei verstehen und darum den Künstler tadeln, daß die Farben nicht überall leuchtend sind, während der Maler doch Licht und Schatten überall passend verteilt hat. So darf man auch ein Drama nicht darum tadeln, weil nicht lauter Helden darin auftreten, sondern etwa auch ein Sklave oder ein Mensch, der plump und schlecht spricht. Das Drama würde vielmehr seine Schönheit verlieren, wollte man die geringeren Charaktere herausnehmen, denn auch sie tragen mit zur Gesamtwirkung bei'.

[5] Deutlicher Gegensatz zu Demokrit, nach dem im Chaos an verschiedenen Stellen Wirbel und aus ihnen Welten entstehen.

[6] Dieser Gedanke wurde für die Entwicklung der Weltlehre auch über Platon hinaus und besonders für die Stoiker bedeutsam.

[7] Die Schwierigkeit, die astronomische und musikalische Intervallenlehre auf das gleiche Prinzip zu bringen, das Maß der Zahlen mit dem der Töne zu identifizieren, besteht darin, daß das erste die 10, das zweite die 8 ist, doch diese Schwierigkeit verschwindet, da sich Platon an die pythagoreische Vorstellung, die 4 sei die 10 im kleinen, anschließt. – Platon läßt die gesamte Weltseele in sieben Teile einteilen, die sich zueinander verhalten wie 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, indem er auf die Einheit die 2 und 3, und auf diese erst ihre Quadrate, dann ihre Kubikzahlen folgen läßt. Die angegebene Reihenfolge also ist die richtige; nicht 8, 9 (vgl. Müller-Steinhardt S. 268). Die 8 der 9 erst folgen zu lassen, ist deshalb erlaubt, weil es ganz gleichgültig ist, in welcher Reihenfolge man bei der Teilung der geraden Linie verfährt. (Vgl. Susemihl, Genet. Entw. S. 359.) Die letzte Zahl, 27, umfaßt zugleich die Summe der sechs ersten.

Wir haben also zwei Zahlenreihen (je eine 'Tetraktys'):
(διπλάσια διαστήματα) 1 2 4 8 (schreitet nach den Verh. 1 : 2 fort);
(τριπλάσια διαστήματα) 1 3 9 27 (schreitet nach den Verh. 1 : 3 fort).

Der ersten Zahlenreihe liegt das von den Griechen in musikalischer Hinsicht διὰ πασῶν genannte Verhältnis zugrunde*. Auch das der zweiten zugrunde liegende Verhältnis bildet eine Konsonanz (συμφωνία)**.

In der oben angegebenen Reihe 1–27 sind alle harmonischen Grundverhältnisse enthalten: erstens der sich wiederholende Ton 1 : 1 (ὁμόφωνον), die Oktovae (διὰ πασῶν), deren Intervall 1:2 ist, und die wider aus zwei Konsonanzen, Quinte (δι' ὀξειῶν, später διὰ πέντε) = 2 : 3, und Quarte (συλλαβή, später διὰ τεσσάρων) = 3 : 4 besteht; dasjenige Intervall aber, welches durch die Differenz von Quinte und Quarte gebildet wird, ist der Ton, der das Verhältnis 8 : 9 enthält. Es bleibt das dreifache Intervall 9 : 27 = 1 : 3, das gleichfalls eine Konsonanz ist (ἡ διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε), 1 : 4 ist die Doppeloktave (ἡ δὶς διὰ πασῶν), 'das ganze System, welches Platon durch diese Teilung gewonnen hat, umfaßt mithin vier Oktaven und eine große Sexte, sobald nämlich die durch die obigen sieben Zahlen gegebenen Intervalle vollständig mit Tönen ausgefüllt sind. Dies letztere deutet nun Platon dadurch an, daß er den Weltbildner in beiden Progressionen die mittlere arithmetische und die vom späteren Altertum sog. mittlere harmonische Proportionale einschieben läßt' (Susemihl, Genet. Entw. S. 359). Der Text lautet: Hierauf füllte er sowohl die zweifachen als dreifachen Zwischenräume aus, indem er noch weitere Teile vom Ganzen abschnitt und sie in die Mitte von ihnen einsetzte, so daß in jedem Zwischenraum zwei Mittelglieder waren, von denen das eine um den gleichen Bruchteil der äußeren Glieder das eine der letzteren übertraf und vom anderen übertroffen wurde, das andere aber um eine gleiche Zahl. Da nun aber Zwischenräume von $1^1/_2$, $1^1/_3$ und $1^1/_8$ durch diese Verbindungsglieder innerhalb der früheren Zwischenräume entstanden waren, so füllte er mit dem Zwischenraume von $1^1/_8$ alle Zwischenräume von $1^1/_3$ aus und ließ so von einem jeden der letzteren noch einen Teil übrig, so daß der Zwischenraum dieses Teiles, in Zahlen ausgedrückt, dem Verhältnisse der Glieder 243 zu 256 entsprach. Und damit hatte er denn auch die Mischung, von der er alle diese Teile hinwegnahm, ganz und gar verbraucht.

Die harmonische mittlere Proportionale erklärt Zeller S. 777 Anm. 1 als eine solche, deren Überschuß über das kleinere Glied und ihr Abmangel im

---

* Müller S. 268.

** Der Sinn dieser Teilung beruht auf der Annahme, daß die Harmonie der Töne mit den Umläufen der Seele verwandt sei. Vgl. hierzu Susemihl Übers. S. 732: 'Die Zahlenverhältnisse ihrer (der Seele) Teilung sind also die der musikalischen Intervalle, und zwar nach der damals gültigen, von den Pythagoreern ausgehenden Berechnung derselben. Der Unterschied der an Saiten entstehenden Töne beruht bei gleicher Dicke und Spannung auf der Länge der Saiten und steht im umgekehrten Verhältnis zu derselben, indem nämlich die kürzere in der gleichen Zeit mehr Schwingungen als die längere und folglich den höheren Ton gibt, denn jeder Ton besteht, wie schon das spätere Altertum lehrte, aus mehreren solchen Schwingungen, die aber so rasch aufeinanderfolgen, daß wir sie als eine Einheit hören, und je schneller ihre Folge, und mithin je zahlreicher sie selbst sind, desto höher ist der Ton. Platon dagegen weiß dies noch nicht, sondern leitet die größere Höhe oder Tiefe des Tons von der größeren oder geringeren Geschwindigkeit seiner Bewegung vom Instrumente bis zum Ohr ab . . . die Zahlenverhältnisse, durch welche bei ihm die Intervalle der Töne bezeichnet werden, drücken also die vermeintlichen verschiedenen Zeiteinheiten aus, in welchen die verschiedenen Töne jene Bewegung durchmachen. Hiernach müßte der hohe Ton die größere Zahl erhalten, indessen pflegen alle alten Musiker in der Praxis die umgekehrte Bezeichnung, welche die Länge der Saiten gibt, festzuhalten, und ein gleiches wird daher wahrscheinlich auch von ihm anzunehmen sein.'

Vergleich mit dem größeren denselben Bruchteil, dort das kleinere, hier das größere bildet. Die genaue Berechnung findet sich bei Susemihl Übers. Anm. 62–64. Wir können uns hier auf Zellers Schemata beschränken: 'Wird dieser Forderung genügt und wird hierbei als Einheit die kleinste Zahl gesetzt, welche auch alles andere Weitere in ganzen Zahlen auszudrücken verstattet, so erhalten wir folgendes Schema, in welchem die zweite Zahl jeder Reihe das harmonische, die dritte das arithmetische Mittel angibt':

a) für die διπλάσια διαστήματα

Verhältnis von					
	1 : 2	384	512	576	768
	2 : 4	768	1024	1152	1536
	4 : 8	1536	2048	2304	3072;

b) für die τριπλάσια διαστήματα

Verhältnis von					
	1 : 3	384	576	768	1152
	3 : 9	1152	1728	2304	3456
	9 : 27	3456	5184	6912	10368.

a) Die vier Zahlen jeder Reihe des ersten Schemas verhalten sich nun zueinander wie folgt:
die erste zur zweiten und die dritte zur vierten wie 3 : 4,
die zweite zur dritten wie 8 : 9.

b) Im zweiten Schema haben wir folgende Verhältnisse:
die erste zur zweiten und die dritte zur vierten wie 2 : 3,
die zweite zur dritten wie 3 : 4.

Wir haben uns also nur noch darüber klar zu werden, wie die im Text gelesenen Zahlen 243 und 256 gewonnen werden:

Die Quarte stellte sich dar als das Verhältnis 3 : 4. Von den beiden sie ausfüllenden Tönen ist nun 'das Intervall vom zweiten Ton bis zum Ende der Quarte nicht mehr das eines vollen, sondern etwas mehr als eines halben Tones, ein sog. Leimma (= das Übrigbleibende)' (Susemihl, Übers. S. 735), dies ist nun = 243 : 256. Die Rechnung finden wir bei Zeller geprüft: 'Versucht man ... das Verhältnis 3 : 4 auf das zu seiner Ergänzung dienende Verhältnis 8 : 9 zurückzuführen, so zeigt sich, daß dieses in jenem nicht aufgeht; sondern wenn wir von der Grundzahl 384 nach dem Verhältnis 8 : 9 fortschreiten, so erhalten wir zunächst die Zahlen 432 = 9/8 · 384, und 486 = 9/8 · 423, für den Rest aber statt des Verhältnisses 8 : 9 nur 486 : 512 = 243 : 256. Das Gleiche gilt von der Auflösung des Verhältnisses 2 : 3 durch das Verhältnis 8 : 9, da 2 : 3 eben um das Intervall 8 : 9 größer ist als 3 : 4. Alle auf den Grundverhältnissen 2 : 3 und 3 : 4 beruhenden Verhältnisse lassen sich demnach in die zwei Verhältnisse 8 : 9 und 243 : 356 auflösen.'

[8] Wie in der platonischen Schule der eine Teil die arithmetische, der andere die stereometrische Bedeutung der Seele betonte, bespricht E. v. Hartmann, Gesch. d. Metaph. I S. 37.

[9] Hieraus ist klar, warum Plato in den Bewegungen der zweiten Sphäre etwas Unvollkommeneres sieht als in denen der ersten, was von dem Philosophen sowohl hier als weiter unten Kap. XI, 39 betont wird. Susemihl Übers. 737 Anm. 69 mit Recht: 'Das Rechts und der Aufgang der Sonne gilt ... natürlich von alters her als das Glücklichere und Bessere. Dazu kommt nun aber noch, daß die Diagonale schief gegen die Seiten steht und überdies irrational gegen dieselben ist ..., also in beiden Beziehungen schlechter, und ein gleiches gilt daher auch von den Kreisbewegungen in beiderlei Richtungen.' Um die Bezeichnung dieser Richtungen verständlich zu machen, empfiehlt er, ein in einen Kreis

(Meridian) eingeschriebenes Rechteck zu denken, dessen vier Seiten durch die vier Punkte bestimmt sind, in denen sich die Ekliptik mit den Wendekreisen schneidet.

Die Bewegung des Fixsternhimmels ist aber nicht nur vollkommener als die der Planetensphäre, sondern sie ist geradezu die vollkommenste Art der Kreisbewegung, nämlich die um den eigenen Mittelpunkt oder Achsendrehung (vgl. Susemihl, Gen. Entw. 366), während 'eine Folge des Verhältnisses der Umläufe des Anderen zu dem des Selbigen, nämlich seines Eingreifens in sie bei ihrer schiefen Stellung zu ihm nach entgegengesetzter Himmelsrichtung, dies ist, daß sie auch selbst jene unvollkommenere Kreisbewegung um einen fremden Mittelpunkt nur als eine fort und fort gehemmte und aus der Hemmung sich wider herausarbeitende darstellen, oder mit anderen Worten die Schraubenform der Planetenbahnen'.

[10] Zeller S. 786.

[11] Nicht etwa als Schöpferin oder Ursache des Körperlichen und seiner Bewegung (denn Gott umschließt beide Kreise mit der Bewegung), sondern ungefähr, wenn man den Vergleich wagen darf, hat man sich den Vorgang so vorzustellen, wie Joh. Klauberg (*de animae et corporis in homine coniunctione 1691*), den als Vorläufer des Okkasionalismus analoge Verhältnisse innerhalb des menschlichen Organismus beschäftigten, ihn beim Menschen darstellt: die Seele kann die Bewegungen des Körpers nicht hervorbringen, wohl aber dirigieren, sie ist nicht die physische, wohl aber die 'moralische' Ursache; sie verhält sich zum Körper wie der Wagenlenker zum Wagen, der Steuermann zum Schiff, der Künstler zum Werkzeug.

[12] αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχὴ τῶν νοητῶν ἀεί τι ὄντων. Daß die starke Betonung der ψυχή in der Übersetzung gerechtfertigt ist, beweist Susemihl Übers. I S. 696 A 1.

[13] Diese Argumentation baut auf den bereits im Philebus gelegten Grundlagen weiter; schon dort ist die Gleichartigkeit des Menschen mit der Welt ausgesprochen. Und schon der Phädon läßt die beiden Substanzen der Welt im Menschen in Personalunion erscheinen. Allein, wenn hier die Umläufe unseres Denkens in Beziehung gesetzt werden zu denen der Weltseele am Himmel, so haben wir nicht nur die besonders prägnante Form eines leitenden Gedankens Platons – über den Grund der engen Beziehung zwischen seiner Astronomie und Psychologie bringt Stenzels Abhandlung Zwei Begriffe der platonischen Mystik wichtige Aufschlüsse –, sondern wir haben die Ausprägung eines echt griechischen Gedankens. Stenzel, a. a. O. S. 18, sagt sehr treffend vom 'objektivierenden griechischen Geist', daß er 'Maß und Ordnung, Harmonie und Rhythmus, die höchsten ästhetischen und zugleich ethischen Werte außer sich setzt und so in der Welt vorzufinden glaubt'. Wem diese Projektion der eigenen Geistesinhalte in die Außenwelt fremdartig erscheint, kann auf einen verwandten Zug bei Goethe hingewiesen werden, dessen Sehen nicht nur rezeptive, sondern produktive Tätigkeit war, Spiegelung des eigenen Innern:

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Die Sonne könnt' es nie erblicken.
> Läg' nicht in uns des Gottes eigene Kraft,
> Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

[14] Goethes Lehre von der Weltseele findet man deutlicher ausgesprochen in diesem Gedichte 'Ein und Alles' als in dem Gedichte 'Weltseele'.

[15] Wie Platon früher behauptet hatte, der sei kein Arzt, der nur Teile des Körpers und nicht den ganzen Menschen behandele, so ist der Timäus ein Protest gegen die zeitgenössische Naturwissenschaft, die nur Teile der Welt, nicht das Weltganze untersuche. Zum ganzen Menschen wie zur ganzen Welt aber gehört die Seele.

[16] Zeller S. 774.

[17] Vgl. Stenzel, Zwei Begriffe der platon. Mystik S. 12, wo glücklich gegen Pohlenz' Versuch polemisiert wird, die Beweise des Phädrus und Phädon zu vereinigen.

[18] Die Entwicklung der Psychologie Platons weist zwei verschiedene Paare des Begriffs Seele auf. Erstes Paar: πρῶτον κινοῦν und ἀκίνητον. Zweites Paar: intelligible und empirische Seele. Das Verhältnis beider Paare ist so, daß das erste Paar zwei Versuche darstellt, den Begriff der intelligiblen Seele zu erfassen.

Die Auffindung des Unterschiedes zwischen intelligibler und empirischer Seele reicht vielleicht bis zum Phädon zurück, wenigstens scheint mir in Kap. 29 der Unterschied zum erstenmal, wenn nicht in aller Schärfe ausgesprochen, so doch immerhin erkennbar zu sein. Das Argument, dessen sich dort Sokrates bedient, um die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, besagt, daß nicht einmal der Leib sich sogleich nach dem Tode auflöse, die Auflösung der Seele also noch viel weniger angenommen werden dürfe. 'Du weißt, Kebes, daß beim Tode des Menschen der sichtbare Teil seines Wesens, der Leib, oder das, was dann sichtbar daliegt, der Leichnam, der sich auflösen und zerfallen muß, nicht sofort diesen Zerfall erleidet, sondern eine Zeitlang in seinem Zustande verharrt; ja, wenn ein Mensch in der Anmut und Schönheit der Jugend stirbt, oft recht lange. Und wenn ein vor Alter schon eingefallener Leib einbalsamiert wird, wie es in Ägypten geschieht, so hält er sich noch ungleich länger. Ja, einige Teile des Leibes, wie die Knochen und Sehnen, sind, man möchte sagen, unsterblich, wenn auch der übrige Leib fault.'

Soviel ich weiß, ist diese Stelle bisher noch nicht anders behandelt worden als um einiger Textvarianten willen, und doch scheint es mir, als ob sie eine nicht ohne weiteres abzuweisende Frage an uns stellt. In welchem Sinne will Platon diese Stelle von uns verstanden wissen?

Es ist wohl zunächst möglich anzunehmen, daß hier dem Körper eine Art relativer Unsterblichkeit zugeschrieben wird gegenüber der absoluten Unsterblichkeit der Seele. Diese Auffassung, daß das, was die Seele an Allereigenstem in absoluter Weise besitzt, in relativem, abgeschwächtem Maße auch dem Körper zukommt, ist durchaus platonisch. Ich will unter vielen Stellen eine besonders wichtige in Erinnerung bringen, Symposion 207bff. Es ist dies die Stelle, in der das Gesetz der Reproduktion zum erstenmal in vollem Umfang ausgesprochen ist. Es wird ausgeführt, daß der Stoffwechsel die ganze physische Natur und jeden einzelnen Organismus beherrscht. Kein Mensch bleibe der selbe, vielmehr verjünge er sich immer und verliere dabei einiges, z. B. Haare, Fleisch, Knochen, Blut. Dieser Stoffwechsel des Körpers aber ist nur ein Analogon zu der Reproduktion der Seele: die einen Kenntnisse entfallen der Seele, andere eignet sich die Seele neu an; die Übung aber, indem sie wiederum die Erinnerung erneut und die im Entschwinden begriffene ersetzt, erhält die Kenntnis, so daß sie die selbe zu sein scheint. Plato sagt an dieser Stelle ausdrücklich, daß auf diese Weise, weil der Körper ähnlich wie die Seele der Reproduktion fähig ist, er an der Unsterblichkeit Anteil hat. Wir haben hier also den Sinn, den wir für unsere Phädonstelle brauchen: Das, was der Seele in absoluter Weise zukommt, hat der Körper relativ: μετέχει τῆς

ἀθανασίας. An jener Stelle des Symposions aber handelt es sich um den Seelenbegriff, den wir den empirischen zu nennen pflegen, diejenige Seele, die wir als Träger verschiedener Inhalte bei unseren Mitmenschen kennen und untersuchen können, um die Seele, die gleichsam zum Teil fleischlich ist, weil sie sich in den Körper begeben hat und, solange dieser lebt, von ihm nicht trennbar ist. Es handelt sich also um die Seele als Objekt der Psychologie, um die empirische, von Platon für geteilt gehaltene Seele eines lebendigen Menschen. Im Phädon aber handelt es sich um die Seele als Objekt der Metaphysik, um die sog. intelligible Seele, um das schlechthin Geistige an sich, um das der Erfahrung Unzugängliche, wie es vor Eintritt in den Körper war und nach Austritt aus dem Körper wieder sein wird. Z. B. die Worte, die unserer Phädonstelle unmittelbar vorangehen, lauten: Nimm alles zusammen, Kebes, was wir gesagt haben: ergibt sich nicht aus allem, daß die Seele das Ebenbild und der Sinn alles Göttlichen und Unsterblichen und Vernünftigen und Bleibenden, Unauflöslichen, in sich selbst Ruhenden ist, hingegen der Körper zum Menschlichen, Sterblichen, Teilbaren, Unvernünftigen, Auflöslichen gehört? Es ist ja bekannt, wie Plato zu diesen antithetischen Bestimmungen der beiden Substanzen, des Körperlichen und des Geistigen, kommt. Er hat es in den vorangehenden Kapiteln ausgeführt: Die intelligible Seele können wir auf keine Weise erfassen, das einzige, was wir aussagen können, ist, daß die intelligible Seele Geist ist. Wir können also höchstens versuchen, Aussagen über das Geistige zu machen und diese Aussagen durch Analogieschluß auf die intelligible Seele übertragen. Das Geistige nun, das Plato zu diesem Zweck untersucht, sind die Begriffe, er findet, daß die Begriffe an sich nicht räumlich ausgedehnt sind, der Begriff Gerechtigkeit ist in keiner Dimension meßbar. Kommt dieses Prädikat der Unausgedehntheit nun dem Geistigen überhaupt zu, so muß es auch der intelligiblen Seele zukommen, da sie ja Geist ist. Was aber nicht räumlich ausgedehnt ist, kann auch nicht räumlich auflösbar sein, also kommt der intelligiblen Seele das Prädikat der räumlichen Auflösbarkeit nicht zu. Während nun in all den vorangehenden Kapiteln der verwendete Seelenbegriff dem intelligiblen mindestens schon sehr nahe kommt, macht Plato ganz unvermittelt im Anfang von Kapitel 29 einen Gedankensprung und sagt: Wenn nun all dies richtig ist, muß sich dann nicht der Leib schnell auflösen, die Seele aber unauflösbar sein, entweder τὸ παράπαν oder ἐγγὺς τούτου, also entweder ganz oder nahezu, d. h. zum Teil? Es ist unzweifelhaft, daß dies ein entschiedener Übergang zur empirischen Seele ist, denn von der intelligiblen Seele könnte nur die schlechthinnige Unauflösbarkeit ausgesagt werden, in der empirischen Seele sind hingegen diejenigen Teile sterblich, die das Unvernünftige enthalten, nämlich der θυμός und das ἐπιθυμητικόν, und nur das Vernünftige ist unsterblich. Ich glaube, daß diese Phädonstelle von denjenigen übersehen worden ist, die behaupten, der Phädon kenne noch nur einen einheitlichen Seelenbegriff.

Fragen wir uns nun, warum hier dieser plötzliche Übergang von der unsterblichen Seele zur nahezu unsterblichen, so möchte ich behaupten, daß es eine Art dialogischer Kniff des Sokrates oder, wenn man anders will, ein bewußtes Kunstmittel Platons ist, am Ende einer schwierigen Gedankenreihe, von der er nicht weiß, ob der Gegenredner sie verstanden hat, weil er etwas dumm ist, die streng wissenschaftlichen Beweise zu krönen oder zu beschließen durch einen populären Beweis. So wie etwa Kant, nachdem er gesehen hat, daß die logischen Beweise für die Apriorität des Raumes den Leuten nicht eingingen, das populäre Beispiel von den beiden Handschuhen noch angebracht hat.

[19] An diesem Punkte sieht man, daß es weder richtig ist, die Weltseele für etwas besonders bestehendes Psychisches neben den Einzelseelen zu halten, noch auch angängig, die Weltseele nur für einen zusammenfassenden Begriff für das Einzelseelische zu halten. Der ersten Ansicht ist entgegenzuhalten, daß der Sinn der ganzen Lehre eben darauf hinausläuft, das 'Seelische an sich' und nicht ein besonderes Seelisches zu finden; der zweiten, daß die makrokosmische Seele früher ist als die mikrokosmische und daß diese jener nur entspricht, insofern es sich um den höheren, unvergänglichen Teil der Seele handelt. Nicht nur Platon, auch Schelling hat die Schwierigkeiten empfunden, den Begriff des Weltseelischen eindeutig zu bestimmen, 'das, weil es überall gegenwärtig ist, nirgends ist, und weil es alles ist, nichts Bestimmtes oder Besonderes sein kann, für welches die Sprache eben deswegen keine eigentliche Bezeichnung hat' (Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik 1798 S. IV).

[20] Vgl. Zeller S. 773ff.

[21] *Hs. Zusatz*: cf. Ep. VII.

[22] Wie sich zu der Lehre von der Weltseele im Timäus das Postulat der Gesetze, es müsse auch die Existenz einer bösen Weltseele angenommen werden (X, 896 C; 898 C; 904 A), verhält, ist eine noch ungelöste Frage. Die älteren Versuche, die betreffenden Stellen der Gesetze, sei es für sich, sei es in größeren Zusammenhängen, sei es mit dem ganzen Werke selbst, Platon abzusprechen, sind wohl ganz aufgegeben. Eine zweite Möglichkeit, zu einer Erklärung zu gelangen, wird in der Annahme gesehen, die böse Weltseele werde in jenem Abschnitt der Gesetze nur vorübergehend angenommen und nachher wider fallen gelassen; hierbei glauben die einen an eine aus logischen Gründen notwendige Hilfshypothese, andere an einen dialektischen Scherz. Drittens hat man erklärt, die Gesetze lehren gar nicht das Vorhandensein zweier Weltseelen, sondern wie der Timäus nur das einer einzigen; diese eine aber bekomme in den Gesetzen gleichsam zwei Seiten, eine gute und eine böse, was nur bedeuten könne, daß ihr die Wahlfreiheit im Handeln zugeschrieben werde. – Ein die zweite und die dritte Annahme vermittelnder Weg ist folgender: Nachdem die Entwicklung der Ideenlehre zu der im Staate vollzogenen Gleichsetzung Gottes mit der Idee des Guten geführt und damit in der Hauptsache ihren Abschluß gefunden hatte, entwickelte sich in einer Richtung, die deutlich vom Theätet über Politicus und Philebus zu den Gesetzen führt, als neues Problem die Erklärung des Bösen in der nach Ursache und Zweck durch das Gute bestimmten Welt. Die Entscheidung fällt in den Gesetzen: dem Radikalbösen in der Welt wird eine selbständige Macht zugesprochen (vgl. namentlich X, 906 A; IX, 854 AB). Diese neue Position muß den Platonismus mit der zentralen Stellung des Guten von Grund aus erschüttern, wenn es nicht gelingt, das Böse trotz seiner Radikalität, da es aus dem Guten nicht ableitbar ist, ihm doch unterzuordnen. Diese Aufgabe wird, als esoterisch, in den exoterischen Gesetzen nicht unternommen, ist aber nach den Voraussetzungen der platonischen Lehre durchaus nicht unlösbar: Wie auf der Stufe des Theätet der göttlichen Ordnung das Körperliche als das auf immer Ungeordnete in dauerndem Kampfe gegenübersteht als ein Schwächeres und doch Unvertilgbares, so ist im Anfang des IX. Buches der Gesetze wenigstens in einem Gleichnis angedeutet, wie das Gute auch über das Radikalböse im einzelnen Falle Sieger bleiben kann – allerdings durch das radikalste aller Mittel. Wenn Platon auf diese Aporien in den Gesetzen weder näher einging, noch auch nach dem Zweck des Werkes einzugehen brauchte, so stand allerdings vorläufig die neue Lehre von dem Radikalbösen mit der Annahme der einen Weltseele in scheinbarem

Widerspruch, der als besonders schroff noch dadurch erscheinen mußte, daß mit der Parallelität zwischen Weltseele und Einzelseele die in den Gesetzen ausgebildete Lehre von der Willensfreiheit unvereinbar schien, wenn nicht auch diese auf die Weltseele ausgedehnt wurde. So kann allerdings die böse Weltseele der Gesetze als eine nur vorläufige Annahme aufgefaßt werden, bestimmt, neue Einsichten mit älteren zu verbinden, und geeignet, in esoterischen Zusammenhängen über eine neue Theodizee wider fallen gelassen zu werden. In keinem Falle scheint mir eine Berechtigung zu bestehen, die Weltseelenlehre des Timäus auf Grund der Gesetze als überholt anzusehen; deshalb habe ich in dem Vortrag auf eine Berücksichtigung dieser letzten verzichtet.

2.

Methexis und Metaxy bei Platon

[1] Dieser Aufsatz ist die gekürzte Widergabe eines Vortrages, der im Philologischen Verein zu Berlin in zwei Teilen, am 14. Januar und am 11. Februar 1918 (vgl. Sitzungsberichte des Philologischen Vereins zu Berlin 1918 S. 360) gehalten worden ist. Die Ergebnisse der Diskussionen sind eingearbeitet, vor allem das, was Professor Ernst Cassirer mündlich und in einem Briefe gütigst geäußert hat.

Zuerst veröffentlicht in: Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Abteilung: Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin. 45, 1919, S. 48 bis 70.

Hs. Zusätze: Es fehlt die Trichotomie der mimetischen Grade im X. Buch des Staates. – Das Metaxy der φιλία im Lysis. – Kant, Urteilskraft (ed. Cassirer p. 266): 'Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einleitungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache ...' – Metaxy des Theaetet: Platon zwischen den Eleaten und Heraklit. – Platonisches Metaxy und christlicher Mittler: cf. Dibelius, Festschrift für Deißmann p. 177. Platon kommt zum ὁρατὸς θεός als dem Mittleren und dem Sohn Gottes. Philon macht daraus den Kosmos als den g e l i e b t e n Sohn Gottes. Das Christentum Jesus als Inbegriff der Menschheit. cf. Cusanus.

[2] Schon dem Phaedon liegt diese Auffassung von der Seele zugrunde. Im Kapitel XIV sagt sich Platon von den alten Vorstellungen einer Körper- und Hauchseele los: Die Tatsache des Denkens und der Wissenschaft erfordere eine neue Definition der Seele. Werde sie nicht gefunden, so blieben Denken und Wissen rätselhafte Erscheinungen. Die einzige Erklärung für beides ist die Annahme der Seele als eines Mittelwesens zwischen den δύο εἴδη des Kapitel XXVI. Die Seele erfaßt das Ideelle, wenn sie denkt, und läßt sich mit der Materie ein, wenn sie wahrnimmt. Aber schon der Leib ist nicht schlechthin Materie, behält er doch selbst nach dem Tode noch Form; der ganze Mensch ist Zwischenwesen. Diese Auffassung berührt sich eng mit der hippokratischen, nach der nicht die Organe als Körperteile tätig sind (und dementsprechend erkranken), sondern immer der ganze Mensch (die Seele) tätig ist vermittels der Organe. Der Mensch ist nicht Materie, sondern aus Materie.

[3] Vgl. Stenzel, Stud. z. Entw. der plat. Dialektik S. 12.

[4] Die Methexis der Dinge (Phaedon Kapitel IL–LIII) weiß noch nichts von Vermittlung und Akt.

[5] *Hs. Zusatz*: Sie weiß sich als μετέχον. Hiermit ist alles gegeben: vor allem daß sie Sehnsucht ist. Also Zwitter. – Anamnesis (Mythos) nicht mehr verblüffend, denn wer einige Ideen hat, hat im Prinzip alle. – Bewegungsprinzip.

[6] Vgl. schon Phaedr. Kap. LIV.

[7] Goethe in den Wanderjahren II 2: 'Der Philosoph, der sich in die Mitte stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen und nur in diesem Mittelzustand verdient er den Namen des Weisen.'

[8] Modern gesprochen: Das Transzendentale.

[9] *Hs. Zusatz*: Conviv. Kap. 28: 3 Stufen der Liebe

A. zu Körperlichem
α zu einem schönen Körper
β zu mehreren schönen Körpern, dabei Entdeckung der Schönheit (also auf induktivem Wege zum Begriff εἶδος, von da aus Übertragung auf)
γ alle schönen Körper
B. zu Seelen
C. zum Geistigen.

[10] Vgl. Apelt, Platons Staat (4. Aufl.) S. 489 Anm. 95.

[11] Dies hat bereits Sidgwick (Journ. of Philol. II, 96 ff.) richtig bemerkt. Vgl. aber auch Timaeus 32 A f.

[12] *Hs. Zusatz*: Nicht ganz richtig: die Hauptsache ist die, an den 4 Teilen zu zeigen, daß Dianoetik mit ihren Begriffen (λόγοι) sich bildlicher Objekte bedient wie die Eikasie. cf. Phaedon 100 A 'Ich gebe nicht zu, daß der in Begriffen denkende mehr in Bildern (ἐν εἰκόσι) denkt als der, der sinnliche Objekte in Abbildungen betrachtet', während intuitives Denken und unmittelbares sinnliches Sehen den Vorzug des Kontaktes mit dem Original haben. Das Ideal des Denkens wäre also: wenn Denksubjekt sich auf Denkobjekt [sich] so richtete, wie Wahrnehmungssubjekt auf Wahrnehmungsobjekt.

[13] Schleiermacher übersetzt hier (511 C) falsch.

[14] Vgl. Tim. 31 E: 'Zwei Dinge ohne ein drittes wohl zusammenzufügen ist unmöglich, denn nur ein vermittelndes Band kann zwischen beiden die Vereinigung bilden.'

[15] Die zu Platons Teilung parallel gehende Kants in Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit zeigt, daß die Dreiheit im Wesen der Sache liegt. Es hat daher denselben Grund, daß Kants Kritizismus und Platons Ideenlehre zwischen Skeptizismus und Dogmatismus die Mitte halten.

[16] Derselbe Gedanke kehrt wieder in der modernen Erkenntnistheorie: Die Axiomatik der Einzelwissenschaften enthält ein Geltungsproblem, das mit den Mitteln der Einzelwissenschaften nicht gelöst werden kann.

[17] *Hs. Zusatz*: Lehrbuch der platonischen Schule.

[18] Dieser der ganzen antiken Erkenntnislehre gemeinsame Standpunkt darf nicht hinweggedeutet werden, etwa weil er vom modernen Standpunkt aus ein Irrtum ist. Bei den Alten 'vertritt' nicht die Erkenntnis ihren Gegenstand, sondern sie bildet ihn nach. Dieser Standpunkt, ein antikes Gegenstück sowohl

zur adaequatio rei et intellectus wie zur Identität von ordo et connexio rerum mit ordo et connexio idearum, ist von Platon ausdrücklich immer wieder betont, er ist auch hier am Eingang der ganzen Systematik des Staates (V, 477 A ff.) ausdrücklich wiederholt.

[19] Man wird sehen, daß auch die Deutung des Höhlengleichnisses auf eine sichere Grundlage gestellt wird, wenn sie im Zusammenhang der drei Bücher vorgenommen und nicht, wie es noch Apelt (Platon. Auf. S. 2 ff.) getan hat, isoliert wird. Etwas weiter, aber durchaus nicht weit genug, hat Jackson (Journ. of. Philol. X) den Umfang gesteckt. Medicus (Logos IV, S. 36 ff.) scheint den Satz von der Entfesselung als Irrationalis statt als Potentialis zu fassen, was dem Gleichnis überhaupt den Sinn raubt.

[20] Die Frage nach der Evidenz der Wissenschaften hat die Denker zu allen Zeiten auf das platonische Gleichnis zurückgeführt. Jetzt liegt ein neuer Beleg vor. Die Berliner Akademie stellte 1763 die Bearbeitung der Frage: 'Sind die metaphysischen Wissenschaften der selben Evidenz fähig wie die mathematischen?' Kant verneinte bekanntlich die Frage, ebenso Joh. Heinr. Lambert (Kantstudien Erg. Heft 42), der, offenbar mit polemischer Beziehung auf Platon, im § 10 Folgendes sagt: 'Ist das Licht in der Geometrie hell und durchdringend wie die Sonne, so scheint in der Metaphysik kaum noch das abwechselnde Mondlicht.'

[21] Gegen meine Einteilung der Gleichnisse könnte vielleicht eingewendet werden, daß der Mensch, schon außerhalb der Höhle, noch angewiesen wird, sich an den Anblick der Sonne erst allmählich zu gewöhnen, zuerst durch das Hinsehen auf Schatten, dann auf die Abbilder der Menschen und der übrigen Dinge im Wasser, dann erst solle er die wirklichen Gegenstände, dann die nächtlichen Erscheinungen am Himmel und den Himmel selbst, das Licht der Sterne und des Mondes, erst ganz zuletzt die Sonne in voller Wirklichkeit schauen. In der Tat klingt dies an Mathematik an, wenn man von der Sonne ihr Spiegelbild im Wasser betrachten soll. Aber es handelt sich hier nicht mehr um Dianoetik, sondern um die 535 C bezeichnete höhere Wissenschaft, die 'mit den bloßen Voraussetzungen aufräumt, zum Anfang selbst vordringt und das in einem Brei von Barbarei vergrabene Auge der Seele ans Licht hebt (im Traumgleichnis würde es heißen: es aufweckt) und aufwärts führt, indem sie sich der genannten (= dianoetischen, mathematischen) Wissenschaften als Mithelferinnen und Mitarbeiterinnen in der Seelenumwendung bedient'.

Hs. Zusatz: Die Einteilung des Höhlengleichnisses ist falsch, es sind genau die 4 Stufen des Stabgleichnisses:

In der Höhle {
1) der ganz primitive Mensch in seiner Dumpfheit
2) die δόξα auf Grund originalen Sehens (Phaedon 100 A)

Im Freien {
3) Dianoetik (Phaedon 99 D) im Lichte der wahren Sonne, aber auf Abbilder gerichtet
4) Ideenschau.

[22] ἀτραπός im Phaedon XI, 66 B gibt den klaren Sinn, Apelts Konjektur Ἄτροπος (Todesparze) ist überflüssig.

[23] *Hier hat Hoffmann ein Fragezeichen an den Rand gesetzt (vgl. den Zusatz zu Anm. 21).*

[24] *Hs. Zusatz*: Ich hätte 3 Arten Metaxy unterscheiden müssen:

1) Ein Mittleres zwischen: Nichtwissen – Wissen
oder: Glauben – Wissen
oder: Materie – Geist
oder: Sein – Nichtsein

2) Eine proportionale Verklammerung
{τέχνη – ἐμπειρία / νοητόν – ὁρατόν} (Gorgias)
oder: {Original – Abbild / Denken – Sehen} (Phaedon und Stab-Höhlengleichnis)
oder: Elemente

3) μέσα (Philebus, VII. Brief)

[25] Apelts Konjektur πολιτικαί statt πολλαί vernichtet den ganzen Zusammenhang. πολλαί geht eben auf die Politiker und auf die Philosophen, die beide bislang einseitig verfahren waren.

[26] *Hs. Zusatz*: aber keine Himmelsleiter.

[27] Es könnte ihm sonst so gehen wie dem Manne, von dem Goethe in den 'Wanderjahren' I, 9 sagt: 'Ein tüchtiger braver Mann, der den Leuten Recht sprechen soll und vor lauter Recht nicht zur Gerechtigkeit kommen kann.'

[28] Vgl. Ad. Lasson, Der Leib S. 22.

[29] 'Das Seiende kann mit dem Einerlei unmöglich eines sein', Soph. XXXX, 255 C.

[30] Sophistes 248 B.

[31] 'Das Seiende ist sowohl mit Ruhe als Bewegung verbunden.' Soph. Kapitel XXXX 254 C.

[32] Phileb. XIII, 26 D. Hier liegt ein sachlicher Zusammenhang mit der Mathematik vor, der, soviel ich weiß, bisher übersehen worden ist. Die klassische Mathematik der Griechen war eine Mathematik des Seins, wie die klassische Philosophie eine Philosophie des Seins war. Aber wie Platon durch das γίγνεσθαι εἰς οὐσίαν das Werden als Hilfsbegriff in die Philosophie einführte, so führte Eudoxos durch die Exhaustionsmethode das Werden in die Geometrie ein: Der Inhalt des Kreises, solange er Kreis *ist*, erscheint unberechenbar; schreibt man aber dem Kreise ein n-Eck ein, verbindet man dessen Ecken mit dem Mittelpunkt und läßt man dann n unendlich groß, die entstandenen Dreiecke unendlich klein *werden*, so wird der Inhalt des Kreises der Berechnung zugänglich. In dieser Methode dominiert zwar noch nicht, wie in der späteren Differentialrechnung, der Begriff des Werdens, aber die Bewegung ins Unendliche ist als Mittel erkannt und verwendet, um die Starrheit des unausrechenbaren Seins zu überwinden. Ja, es ist möglich, daß dieser Zusammenhang nicht nur sachlich, sondern auch historisch war, denn Eudoxos gehörte zu den nächsten Schülern und Freunden Platons. Vgl. Hultsch bei Pauly-Wissowa s. v. Eudoxos S. 931 f. Eine Unterstützung findet diese Vermutung darin, daß auch auf einem andern Gebiet, in der Lehre von den Proportionen, Eudoxos auf Platons Spuren gewandelt ist.

[33] Vgl. den Beweis bei Natorp 'Über Platons Ideenlehre' (Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 5) S. 3 ff.

[34] Bergsons Vorwurf, Platon leite das Leben aus dem Tode ab, ist ungerechtfertigt. Das platonische Sein ist nicht tot.

[35] *Hs. Zusatz*: in dem Sinne, daß es nur Eine Idee des Kreises gibt, aber viele empirische Kreise. Das muß so sein, weil es zum Wesen der Erscheinung gehört. Für die Erscheinung ist immer die Metapher vom Spiegelbild das eigentlich Bezeichnende. Eine einzige Gestalt kann in unzähligen Spiegeln das optische Phänomen des Abbilds erzeugen; ein gerufenes Wort kann als Echo unzählige Male als akustisches Phänomen widertönen. φαινόμενον heißt εἴδωλον, Abbild, Spiegelbild, ist daher immer in einer Vielzahl von Copien möglich. (Hier liegt überhaupt der Ursprung des Wortes φαινόμενον.)

[36] Kapitel VIII 18 B steht der gleiche Gedanke. Apelt hat κατανοεῖν für verdorben erklärt, aber gerade dies Wort enthält den Kern des Gedankens: das Denken zwingt, die bestimmte Zahl zu denken. Es handelt sich um einen explikativen Infinitiv, abhängig von πλῆθος = 'um sie zu denken'. Zum Gedanken vgl. 18 B 9 ἐν τῷ ἀπείρῳ κατενόησεν.

[37] *Hs. Zusatz*: Phaidon Kap. 47: 'Daß aber das Gute und Zweckmäßige es sei, was bindet und zusammenhält, das erscheint ihnen völlig nichtssagend.'

[38] Vgl. siebenter Brief 342 B. Der ganze Zusammenhang dieser Stelle, an der das empirische Ding genau in die Mitte gestellt wird zwischen die sprachlichen und gedanklichen Voraussetzungen des Gegenstandes, steht in vollem Einklang zu der hier vorgetragenen Auffassung vom μέσον.

[39] Philosophie der Griechen II, 1⁴ S. 719 ff.

[40] *Hs. Zusatz*: Das Oberste und Unterste ist uns unzugänglich. Unser ist der 'W e g'.

[41] E. O. v. Lippmann, Chemisches und Physikalisches aus Platon. S. 4.

[42] F. Strunz, Beiträge und Skizzen zur Geschichte der Naturwissenschaften. S. 34.

[43] *Hs. Zusatz*: 'Der Demiurg selbst schuf nur die erste Klasse von Wesen, die Götter, und diese, ihm nachahmend, die Menschen und die anderen Wesen. Diese Konstruktion ist namentlich dadurch wichtig, daß sie zwischen den Ideen und den sichtbaren Wesen allerlei Zwischenstufen einfügt.' Chantepie, Lehrbuch der Religionsgeschichte² p. 350.

3.

Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch

[1] *Zuerst veröffentlicht in: Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Abteilung: Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin. 49, 1923, S. 1–13.*

Hs. Zusätze: Sehr wichtig dazu: Alkimos über die Ideenlehre, cf. Diels unter Epicharm. – Borelius (Professor in Lund): Die Negation und der Satz vom Widerspruch (1870?) – Als Einleitung: 'Der Parmenides als Geschichte der Philosophie' siehe Colleg ü⟨ber⟩ Vorsokratiker: Eleatik. – *Auf dem Vorsatzblatt*: S. 11 oben *(hier S. 62, Z. 24 ff.)* ist falsch!

[2] Vgl. zu den problemgeschichtlichen Zusammenhängen Überweg, Logik S. 245 ff. und die vortrefflichen Dissertationen von O. Kluge, Darstellung und Beurteilung der Einwendungen des Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre, Greifswald 1905 und W. Lewinsohn, Gegensatz und Verneinung, Studien zu Platon und Aristoteles, Berlin 1910; Fortsetzung im Arch. f. Gesch. der Philosophie XXIV S. 197–217; zu den systematischen Hegel, Logik I. Buch, 2. Kapitel und A. Lasson, Der Satz vom Widerspruch, Philos. Vortr. N. F., Heft 10.

[3] Vgl. meinen Anhang zu Zeller, Philos. d. Griechen II 1, fünfte Aufl. S. 1098–1105. Will man durchaus die Frage stellen, warum Platon hier die Ideen der Relationen denen der Werte voranstellt, so darf man schon hier sagen: daß Platon wohl kein deutlicheres Mittel hätte wählen können, um die ominösen 'hypostasierten Dingbegriffe' von der Interpretation seiner Lehre ganz fernzuhalten. Wo hat er je die reinen Beziehungen und Werte dinglich gefaßt? Das Dingliche beginnt frühestens bei der dritten Klasse, den 'Gattungen', aber da läßt Platon eben auch die Aporie beginnen, und insofern die Gattungen Dingliches an sich haben, sind sie der Idealität bereits beraubt.

[4] Es fällt also jede Nötigung fort, für die Anknüpfung des Dialogs an die Eleatik außer den zwingenden sachlichen Motiven noch nach irgend welchen literarischen Gründen zu suchen. Z. B. Apelt hat gemeint, Platon wolle mit der Erzählung von den Schicksalen der zenonischen Schrift die Schicksale seines eigenen Werkes andeuten. (Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. S. 59.)

[5] Diese Interpretation wird voll bestätigt durch Phileb. 15b: Sokrates sagt, es erscheine den Leuten als der Gipfel der Unmöglichkeit, daß die Einheit ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς sich als Dasselbe und Eine zugleich in Einem und in Vielem darstelle. Diese Fragen, sagt Sokrates weiter, ... sind der Grund aller Schwierigkeiten, sofern sie nicht richtig behandelt werden, ebenso aber auch der Grund alles Gelingens, wenn sie richtig behandelt werden.

[6] Vgl. Hegel, Logik (Werke, 3. Bd.) S. 117. – Das Wort ἑτερότης wählten die Neuplatoniker treffend, um das Motiv Platons zu bezeichnen.

[7] Daß hier die Forschungen Natorps bahnbrechend gewirkt haben, muß auch der anerkennen, der der Einengung der Ideenbedeutung auf den methodischen Sinn fern steht. Vgl. jetzt Ideenlehre 2. Aufl. siebentes Kap. Vorzügliche kurze Analyse des ersten Teiles des Parmenides bei Wilamowitz Platon II S. 225 ff.; nur die Anknüpfung an die Eleaten ist, wie mir scheint, nicht richtig von W. gesehen. – Von den modernen Systematikern steht niemand der platonischen ἑτερότης näher als Rickert mit seiner Theorie des heterologischen Denkens.

[8] Die große Sympathie, deren sich das Argument vom dritten Menschen noch heute erfreut, z. B. bei J. Kaufmann in den Kant-Studien XXV S. 214, beruht ja wohl zum großen Teil darauf, daß Aristoteles es an zahlreichen Stellen gegen Platon sich zu eigen gemacht hat. Die angeblich vernichtende Kraft dieses Argumentes bot früher sogar einen der wuchtigsten Gründe dar für die Athetese des Parmenides. Methodisch verhängnisvoll wird es, wenn folgendermaßen geschlossen wird: da Aristoteles den dritten Menschen gegen die Ideenlehre verwendet, der dr. M. aber nur die dingliche Ideenauffassung trifft, so sei diese wie durch die anderen Einwände des Aristoteles, so auch durch den dr. M. aufs neue gesichert. Denn Ar. habe die Ideenlehre nicht so fundamental mißverstehen können. Hat Aristoteles etwa Platons Lehre von der Mimesis nicht notorisch völlig mißverstanden, indem er die ausführlichen erkenntnistheoretischen Darlegungen der Politeia restlos ignoriert hat? Hat er nicht den erkenntnistheoretischen Sinn des Höhlengleichnisses, wie Platon selber ihn explicite gibt, sei es wiederum ignoriert, sei es mißverstanden? Die geniale Einseitigkeit, die den großen Entdeckern der philosophischen Systemtypen unter den Griechen eigen gewesen ist, darf und muß gewiß auch dem Aristoteles vindiziert werden. Und wo hat es in der Geschichte der Philosophie einen Denker von Rang gegeben, der, von einer so dogmatisch-ontologischen Einstellung, wie der aristotelischen Kategorienlehre ausgehend, ein Verhältnis zu dem grundsätzlichen Dualismus jeder kritischen Erkenntnislehre gewonnen hätte?

[9] Daß nicht nur Parmenides und Sophistes um Überlegungen und Debatten zentriert sind, die dem S. v. W. gelten und die bis in den Philebus reichen, sondern auch der Politicus, ist m. E. deutlich. Wer nicht das 'modale' und 'qualitative' Nichtsein unterscheiden kann, ist nicht fähig, die διαίρεσις vorzunehmen, die nötig ist, um eine Begriffsbestimmung, hier des Staatsmanns, zu finden. Er enthält die Lektion, daß es keine sinnvolle Teilung ist, das Menschengeschlecht in Hellenen und Nicht-Hellenen, oder die Zahlen in die eine Zahl 1000 und alle anderen Zahlen zu teilen, sondern das Menschengeschlecht in männlich und weiblich, die Zahlen in gerade und ungerade; denn die Methode erfordert, διὰ μέσων τέμνειν, d. h. die Kontradiktion hat nur bei der Alternative Sinn.

HANS JOACHIM KRÄMER

Arete bei Platon und Aristoteles

Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie

1959. 600 S. Brosch. DM 39,50. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1959 – 6. Abh.)

Seit Schleiermacher sind die Dialoge Platons meist als einzige authentische Quelle seiner Philosophie betrachtet worden, während man die daneben bestehende, auf die mündliche Lehrtätigkeit Platons in der Akademie zurückgehende Überlieferung unterschätzt hat. In diesem Buche wird zunächst in eingehender philologischer Textinterpretation die Bedeutung der mündlichen Lehre Platons für das Schriftwerk und der notwendige Zusammenhang beider nach Inhalt und Form aufgewiesen. Dem Verfasser gelingt es dadurch, den systematischen Zusammenhang der Schriften und die ‚ontologische Grundkonzeption' Platons aufzudecken und ein Platonbild zu erarbeiten, in dem sich der traditionelle ‚Idealismus' (die Zwei-Welten-Lehre) Platons einem übergreifenden, an den Vorsokratikern orientierten Ursprungsdenken unterordnet und nach Wesen und Herkunft voll verstehbar wird. Die Stellung Platons innerhalb der Geschichte der antiken Philosophie ist demgemäß nach vorwärts wie nach rückwärts neu umrissen.

„Der präzise und bestimmte Stil des Verfassers hat bei aller Nüchternheit etwas Faszinierendes an sich. Bestechend ist die Art, wie er durch das Erwägen aller Konsequenzen seiner und der entgegengesetzten Auffassungen sich methodisch zu sichern sucht. Bewundernswert ist die radikale Entschlossenheit, den ganzen Platon und Aristoteles in den Griff zu bekommen, was in Deutschland seit Jahrzehnten niemand versucht hat. An Kühnheit der These dürfte daher sobald keine Arbeit aus neuerer Zeit über die gleichen Fragen diesem Buch an die Seite gestellt werden können."

Hellmut Flashar in: Gymnasium

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG · HEIDELBERG